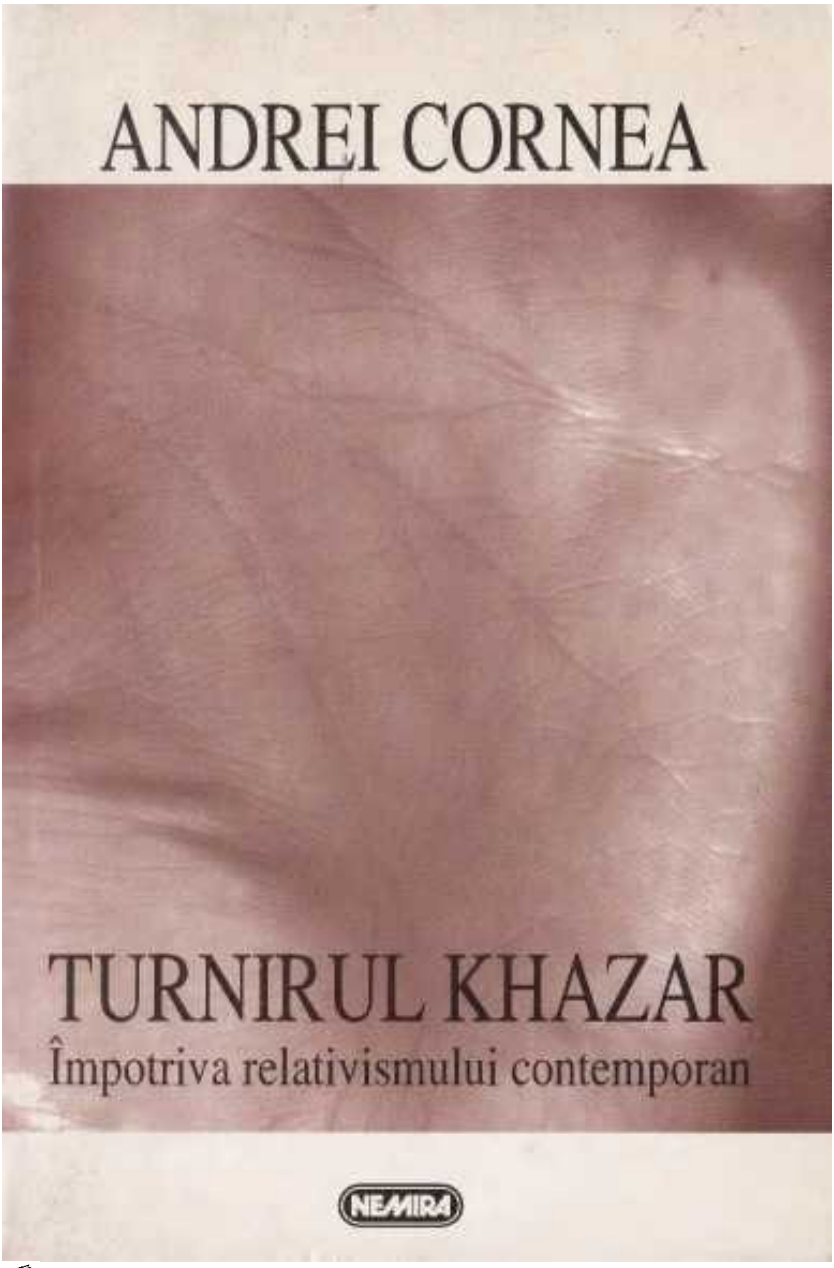

Colecţie coordonată de Dan Petrescu

Această carte a apărut cu sprijinul MINISTERULUI CULTURII

Andrei Cornea

TURNIRUL KHAZAR.
ÎMPOTRIVA RELATIVISMULUI CONTEMPORAN
Ă
Coperta de: DAN PERJOVSCHI
ANDREI CORNEA TURNIRUL KHAZAR e Editura Nemira & Co, 1997

Introducere

Există din păcate, uneori, în istoria gândirii sau a culturii, în cărţile socotite majore, scrise de autori cu greutate, care au exercitat sau exercită o profundă influenţă asupra contemporanilor şi a urmaşilor, pagini ruşinoase, pagini jalnice. Sunt pagini pe care nu le-ai fi dorit scrise, dar ele – iată – există şi nu se rezumă doar la o notă insignifiantă, sau la un accident de parcurs. O astfel tic pagină este şi cea în care Paul Feyerabend, în *Against Method* (FEYERABEND, 199*6, 37*), descrie vicisitudinile medicinei în China precomunistă şi comunistă:

Totul începe cu o dezvoltare familiară: *o mare ţară cu mari tradiţii este supusă dominaţiei occidentale şi este exploatată în modul obişnuit. O nouă generaţie recunoaşte sau crede că re*cunoaşte *superioritatea materială şi intelectuală a Occidentului şi o derivă din ştiinţă. Ştiinţa este importată, predată şi înlătură toate elementele tradiţionale. Şovinismul ştiinţific triumfă... Aceasta a fost atitudinea până prin 1954, când condamnarea elementelor burgheze din Ministerul Sănătăţii a condus la o campanie pentru reînvierea medicinei tradiţionale. Fără îndoială, campania era inspirată politic. Ea conţinea cel puţin două elemente, respectiv 1) identificarea ştiinţei occidentale cu ştiinţa burgheză, şi 2) refuzul partidului de a excepta ştiinţa de la supravegherea politică şi de a garanta experţilor privilegii speciale. Darea a produs contraforţa care era necesară pentru a depăşi şovinismul ştiinţific al timpului şi a face o pluralitate (de fapt o dualitate) de vederi posibilă. (Acesta este un punct important. Adesea se întâmplă ca părţi ale ştiinţei să devină osificate şi intolerante, astfel încât proliferarea să trebuiască să fie impusă din afară şi prin mijloace politice.) Desigur, succesul nu poate fi garantat – vezi afacerea Lisenko. Dar*

aceasta nu elimină nevoia unor mijloace non-ştiinţifice de control al ştiinţei.

Iar în altă parte a cărţii sale, referindu-se la aceleaşi evenimente, el scrie:

Ar fi de folos dacă şi alte guverne ar lua acest exemplu (FEYERABEND, 199*6, 163*).

Prin urmare, ştiinţa occidentală este „şovină", în timp ce absurdităţile dictate din „cărticica roşie" a lui Mao sunt doar mijloace politice necesare (recomandabile şi altor guverne) pentru a elimina osificarea şi intoleranţa. Aceasta din urmă, ca şi şovinismul, parohialismul, teroarea nu sunt apanajul „gărzilor roşii" care închid oameni în lagăre, extermină, îi aruncă pe fereastră pe savanţi şi pe artişti, nu sunt de partea celor care tratează tuberculoza cu acupunctura şi cancerul cu ierburi, şi care, ignorând progresele medicinei normale şi nu „occidentale", au sacrificat sute de mii sau milioane de oameni; nu, ele aparţin câtorva grupuri de medici şi savanţi autentici, poate ceva prea dogmatici în crezul lor de neofiţi – ajunşi interzişi, umiliţi, exilaţi sau ucişi! Iar dacă „marea" experienţă eliberatoare eşuează – precum pseudobiologia lui Lîsenko în Rusia stalinistă, sau, de ce nu, „fizica ariană" în Germania hitleristă – nu-i nimic: experienţa în sine (să-i includem şi pe cei eliminaţi, asasinaţi, exilaţi) a meritat, chipurile, şi ea indică – spune Feyerabend – necesitatea unui control din partea unor autorităţi non-ştiinţifice, adică politice, asupra ştiinţei! mai mult, în China „revoluţiei culturale" aveam de-a face cu un pluralism sau măcar cu un dualism ştiinţific, care ar fi înlocuit gândirea unică a „şovinismului ştiinţific occidental"!

Împotriva unor astfel de afirmaţii, ca şi a concepţiilor fundamental relativiste pe care ele se sprijină, este scrisă cartea de faţă.

Dar, atenţie: cărţile lui Feyerabend sau ale altora care ajung la concluzii concordante cu ale sale nu conţin numai erori sau numai raţionamente sofistice ce pot fi uşor subliniate cu roşu şi eliminate. *Ele conţin, amestecate cu falsurile, şi multe adevăruri*. Ele cuprind şi foarte multe

lucruri serioase, grave, temeinice. Raţionalitatea clasică, sau cea a secolului al XIX-lea („şovinismul ştiinţific occidental”), nu mai pot fi restaurate în vechea şi magistrala lor formă; fundamentul lor a devenit prea erodat pentru ca o gândire onestă şi care se doreşte independentă să se sprijine pe el. Vechiul edificiu are nevoie astăzi de cârje şi prăjini pentru a sta în picioare, nu se mai susţine prin forţe proprii. N-ar fi poate asta cel mai rău: orice credinţă, orice principiu transcendent care ar servi la înlăturarea unor concluzii relativiste şi cinice precum cele citate mai sus ar fi, până la urmă, binevenit. Problema este că profeţii sunt astăzi mulţi şi se ceartă între ei, fără şansă de conciliere. Transcendenţa s-a parcelat şi ea. Ce sau pe cine poţi alege atunci? Din marele vacarm, cum să recunoşti vocea autorităţii? Cărei credinţe să i te dăruieşti şi cum s-o mai faci, când orice manual de istorie este plin până la refuz de ruinele atâtor credinţe şi de molozul sistemelor clădite pe ele?

Ideea acestei cărţi este că o respingere eficace a sofisticii contemporane (sau postmoderne) nu se mai poate susţine pe o *credinţă* (fie ea în Dumnezeu, Om, Raţiune, Istorie etc.). Ea trebuie să renunţe la această *primă opţiune* în favoarea unei *a doua opţiuni*, fireşte, mai slabă, mai modestă, dar mai stabilă şi mai generală, ce se descoperă, printre altele, în *încredere*. Căci dacă credinţele – ca prime opţiuni – ne separă şi ne opun, încrederea – ca opţiune secundă (semnificativ, nu putem spune „încrederile”) – ne alătură, ne apropie, chiar fără ştiinţa noastră, făcându-ne să regăsim, fie şi doar în practicile noastre, o umanitate comună.

Altfel spus, e prea târziu ca să ne mai putem proteja în *umbra* îngustă şi izolantă a credinţei. Dar putem afla un adăpost, cumva acceptabil, într-o mai primitoare *penumbră*. Iar acolo, măcar, suntem mai puţin singuri…

I. Raţiunea în defensivă

1. Parohialismul triumfător

Mizeria justificărilor ce apelează la „adevărurile istoriei” şi care face ca întâmplări vechi de secole sau de

decenii să fie interpretate eronat şi părtinitor, cu scopul afirmării anumitor „drepturi naţionale” sau al susţinerii unor „juste revendicări”, a fost invocată prea adesea, dar poate, totuşi, niciodată suficient. De asemenea, circumstanţa că istoria, dar şi istoria artei, a literaturii, a culturii se scriu diferenţiat după partea frontierei de stat sau ideologice în care se plasează istoricul, a ajuns, încă de demult, un „fapt cotidian de viaţă”, ca să spunem aşa, mai cu seamă în regiunea Europei Centrale şi de Est (dar, firește, nu numai aici). Nici nu te mai miri că românii, ungurii, slovacii, croaţii ori sârbii par să-şi ducă viaţa, fiecare, în universuri diferite, atunci când constaţi că, de pildă, în România de după 1989, jurnaliştii şi politicienii majorităţilor guvernamentale şi ai diverselor opoziţii lasă impresia că nu aparţin aceleiaşi ţări, într-atât de diferite între ele sunt nu doar interpretările pe care le dau ei evenimentelor, dar chiar şi descrierile însele ale evenimentelor, ori chiar cifrele statistice. A devenit uimitor, în fapt, să constaţi că anumite spirite mai reuşesc, totuşi, să se sustragă acestui atotputernic curent şi că naţionalitatea, etnia ori afilierea lor politică nu influenţează decisiv chiar toate textele produse de ei.

Dar acesta nu e decât „vârful iceberg ului”. Multă vreme istoria justificativă sau istoria-alibi politic ori naţional au fost prezentate drept deviaţii adulterine ale unei istorii politice sau culturale autentice. Cu alte cuvinte, se admitea, ca principiu cel puţin, că există o istorie non-partizană, obiectivă, ale cărei pretenţii şi posibilităţi erau limitate doar de numărul şi calitatea documentelor, precum şi de mărginirea puterii cunoaşterii omeneşti. O lungă perioadă idealul istoriei a rămas, după cuvintele lui Leopold von Ranke, să afle „*was es eigentlich geschehen ist1*. Desigur, în practică lucrurile stăteau mai rău, iar deviaţiile de la nobila finalitate, neadmise la sine sau tratate acolo cu indulgenţă, erau de obicei notate doar în scrierile „adversarului”. Cu toate acestea, principiul universalităţii ştiinţei se impusese ca un ideal nu doar acceptabil, dar chiar măreţ, şi doar o lipsă de spirit

autocritic, producătoare de erori, era imputabilă unora sau altora. Istoricii se pretindeau obiectivi, chiar fără să fie. Dar pretenţia lor, fie şi rămasă neacoperită, presupunea măcar o recunoaştere a validităţii principiului obiectivităţii.

Or, tocmai principiul obiectivităţii ştiinţei şi al ştiinţei istorice în particular a început să fie contestat în sine însuşi, ceea ce înseamnă că transgresorul nu mai are de ce să se ascundă de acum înainte sub justificările obiectivităţii, ci, dimpotrivă, se cuvine a fi premiat pentru transgresiunea sa. Abaterile de la obiectivitate şi imparţialitate nu mai vor să accepte camuflajul unei raţionalităţi universale, ci se doresc salutate drept tot atâtea „expresii autentice" şi parohiale ale unui *Zeitgeist* sau *Volksgeist*, ori ale celei mai actuale, postmoderne ştiinţificităţi.

Ideea că nu există de fapt „Istorie" („marea poveste" a lui Lyotard) nu este susţinută doar de mai nobilii adversari „ai istoricismului" (teorie ce caută în istorie o epifanie a

I) i vinităţii) precum K.R. Popper, ci tot mai mult de o pletoră de savanţi, intelectuali sau gazetari, pentru care unica realitate este cea a miriadelor de „istorii", scrise şi mai ales rescrise continuu de autori, la comanda explicită sau implicită a unor grupuri, a unor societăţi bine determinate şi mai ales a guvernelor. De aceea, totul devine pentru ei justificabil şi legitimabil. Şi chiar dacă „revizionismul" radical (de exemplu, negarea Holocaustului) continuă să nu fie pe alocuri un demers prea comod, aceasta se întâmplă, în Germania sau în Franţa, de pildă, mai curând din pricina unor legi care îl fac costisitor. La noi însă, directorul unui ziar popular ca „Adevărul", Cristian Tudor Popescu, nu s-a sfiit să prezinte cartea profund antisemită a lui Roger Garaudy, Les *mythes fondateurs de la politique israélienne*, drept o serioasă lucrare ştiinţifică persecutată în Franţa de o conspiraţie iudeo-masonică ce deţine puterea. Şi aproape nimeni nu a protestat, nu numai în numele victimelor, ci măcar în cel al

ştiinţei Istoriei. Dar mai există astăzi Istorie, mai există criterii universale, mai există Metodă, fie şi măcar ca ideal de urmărit, dacă nu într-o imediată actualizare, sau poliţia şi tribunalele rămân singura piedică, oricât de precară şi mizerabilă, împotriva noii barbarii a pierderii criteriilor? „*împotrivirea la metodă*[1] în felul lui Paul Feyerabend pare a fi rămas singura universalitate aflată astăzi în ofensivă. Dar cu ce preţ – am văzut ceva mai sus.

De fapt, înseşi resorturile profunde ale ştiinţei şi ale cunoaşterii, presupuse a sta, cel puţin începând cu Aristotel1, în dramatica dar şi universala nelinişte şi curiozitate a spiritului omenesc, şi-au pierdut – zice-se – în zilele noastre legitimitatea. Consecinţa practică poate fi, ca la Jean-François Lyotard, substituirea profesorilor prin computere, adică a omului prin instrumente. Căci…

…Înlocuirea parţială a profesorilor cu maşini poate să pară o deficienţă şi chiar una intolerabilă; dar numai din perspectiva marilor povestiri (récits) *de legitimare – viaţă a spiritului şi/sau emancipare a umanităţii. Se pare însă că aceste povestiri nu mai constituie deja resortul principal al interesului pentru cunoaştere* (LYOTARD, 199*3, 89*).

La fel ca Istoria, Cultura, dar şi Ştiinţa – scrise cândva cu majusculă şi declinate la singular – par, aşadar, a-şi fi dat deja sufletul sub bisturiile infidelilor urmaşi ai lui Kant sau Wilhelm von Humboldt.

Deja Julien Benda aducea faimoase exemple ale unor încercări de a se legitima „localul”, de a se edifica „viziuni specifice”, de a se impune „adevăruri” naţionale sau tribale, ceea ce implica de îndată dispariţia principiului unităţii cadrului istoriei şi a universalităţii adevărului (BENDA, 1993). Marxismul şi marxism-leninismul continuaseră pe aceeaşi cale: refuzând obiectivitatea şi imparţialitatea valorilor ştiinţei, ele nu s-au limitat la a fi introdus conştient falsuri şi deformări – pe care Walter

1 Metafizica lui Aristotel se deschide cu următoarele cuvinte: „Toți oamenii tind, prin natura lor, să cunoască; dovadă: plăcerea oferită de simțuri.“

Benjamin le-a caracterizat, frumos dar naiv, cu termenii:

…să te înstăpâneştipe memorie aşa cum ea aruncă fulgere într-un moment de primejdie (BENJAMIN, 1997, 220).

Aşa ceva făcuseră dintotdeauna istoricii când şi când, dar acum s-a pretins că partizanatul lor, „de clasă", este singura atitudine corectă şi ştiinţifică şi că orice pretenţie de obiectivitate şi de nepărtinire este nu doar o eroare, ci şi o atitudine ostilă intereselor proletariatului, sancţionabilă, prin urmare, ca un „act duşmănos"[2]. Şi s-au aflat nu puţini care să se lase impresionaţi de „sinceritatea" unei doctrine ce – iată – îşi recunoaşte franc o părtinire practicată în ascuns, chipurile, de toată lumea şi dintotdeauna. Ei nu voiau să remarce că, astfel, partizanatul nu se vedea doar aplicat cu o nemaivăzută energie – ceea ce nu reprezenta decât cel mult o noutate de grad – însă că era şi predicat ca inevitabil şi drept o condiţie a fericirii şi a adevărului – ceea ce marca o imensă şi sumbră noutate de esenţă. Marele păcat al celor vechi era *ipocrizia*: făceau altceva decât spuneau; viciul secolului nostru pare însă să fi devenit, sistematic, *cinismul*, rebotezat „sinceritate": a declara răul bine, numai fiindcă e, pesemne, autentic.

Dar cei ce în ultimele decenii au contestat universalitatea istoriei, a ştiinţelor omului în general, chiar şi *continuumul* civilizaţiei şi al istoriei umanităţii ca ansamblu, au fost foarte numeroşi şi nu neapărat asociabili marxismului ortodox sau marxismului în general.

Pentru B.L. Whorf, spre pildă, nu există nici măcar un *continuum* spaţio-temporal comun umanităţii, din care să se poată deriva nu doar o istorie, ci şi o descriere obiectivă

Aşa cum este posibil să avem oricâte geometrii în afara celei euclidiene care să dea o descriere deopotrivă

---

2 Un singur exemplu: în Programul PCR de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și de înaintare a României spre comunism, București, 1975, se scrie: „Problemele diferitelor științe sociale nu sînt doar probleme de strictă specialitate; ele sînt probleme ale teoriei și ideologiei comuniste..." (p. 155).

perfectă a configuraţiilor spaţiale – scrie el – *tot aşa este posibil să existe descrieri ale Universului toate egal valabile, care să nu conţină contrastul nosliv familiar de timp şi spaţiu*.

Aceasta, în particular, face – arată Whorf – ca *Weltanschauung-uX* (bazat pe o geometrie neeuclidiană) unui trib amerindian, Hopi, şi cel al occidentalului modern să fie echivalente, nemaiputându-se stabili o ierarhie între ele din care să decurgă un „sens" al istoriei şi o evoluţie privilegiată a acesteia (WHORF, 1956).

De fapt, tocmai ideea evoluţiei, dragă secolului al XIX-lea, a ajuns anatema pentru secolul nostru şi nu s-a mai văzut în ea decât un fel de justificare pentru aşa-numitul „imperialism cultural al omului alb". În istoria religiilor, Mircea Eliade, asemănător lui Whorf în etno-lingvistică, contestă existenţa unei istorii evolutiv-progresiste a atitudinilor şi a concepţiilor religioase. Pentru el, un anumit număr de „hierofanii" se regăsesc în toate religiile, care îi apar în profunzime echivalente între ele. Vechea reprezentare care încerca să unifice istoria religioasă a umanităţii elaborând o evoluţie istorică a religiilor de la trepte inferioare, ca animismul, până la deismul filosofic, trecând prin politeism, monoteism etc., este nu doar abolită în detaliile sale, desigur, unele contestabile, dar şi ca principiu sau ca proiect al cercetării. De aici rezultă că omul modern nu deţine nicio superioritate faţă de ceea ce el numeşte „omul arhaic", iar refuzul constatat al acestuia din urmă de a accepta valorile moderne ale istoriei şi libertăţii (incapacitatea integrării în *conţin uum-ul* lumii actuale) este călduros elogiat drept un refuz al *căderii în teroarea istoriei* (ELIADE, 196*9, 187*).

La fel, Thomas S. Kuhn, în filosofia ştiinţei, rupe *prezumţia de continuitate* a evoluţiei ştiinţei europene. Pentru el, perioadele de continuitate, de „ştiinţă normală", alternează cu momente revoluţionare, de ruptură, de „schimbare a paradigmelor". Dar între diferitele „paradigme" nu există niciun fel de compatibilitate, aşa cum – după el – nu ar exista nici între diferitele sisteme

sociopolitice cu care Kuhn asimilează „paradigmele” ştiinţei:

Asemenea alegerii între instituţii politice rivale, cea între paradigme rivale se dovedeşte a fi o alegere între moduri incompatibile de viaţă comunitară... Ca şi în revoluţiile politice, nici în alegerea paradigmelor nu există un criteriu mai puternic decât asentimentul comunităţii relevante (KUHN, 1976*, 139*).

Alegerea între paradigmele ştiinţei este un act ce nu aparţine ştiinţei, ceea ce înseamnă că el aparţine propagaudei, coerciţiei sau forţei tradiţiei. Or, acestea din urmă n-au justificare raţională sau morală. P. Feyerabend spune direct:

Tradiţiile nu sunt nici bune, nici iele; *pur şi simplu, ele sunt. Vorbind obiectiv, adică independent de participarea la o tradiţie, nu se prea poate alege între umanitarism şi antisemitism* (FEYERABEND, 1996, 225).

La Michel Foucault, chiar una şi aceeaşi cultură – cea occidentală, de exemplu – îşi pierde unitatea şi continuitatea, segmentându-se pe *episteme-uri* ce nu pot fi judecate şi evaluate decât cu instrumentele lor proprii. Boala nu mai este la el un dat general uman, ci un fel de „elaborare” a fiecărei epoci, care o concepe diferit şi fără putinţă de echivalare cu ceea ce se întâmplă în altă epocă. Mai mult, „omul”, văzut măcar de la greci ca un concept fundamental şi global, a devenit, pentru Foucault, „o *invenţie recentă1*. Omul cultural are, de aceea, toate şansele să dispară în curând, *„precum la marginea mării o figură de nisip”* (FOUCAULT, 196*6, 398*).

În absenţa unei raţionalităţi universale, care să clasifice cu şanse de obiectivitate realizările umane ale diferitelor culturi şi perioade, raţionalitate repudiată şi de Jacques Derrida sub numele de „logocraţie”, nu mai rămân decât opiniile, credinţele şi miturile, toate cu egal de multă sau de puţină îndreptăţire. Istoricul Paul Veyne poate afirma, de aceea, că, bunăoară, nu este o diferenţă de principiu între credinţa romanilor că ei s-ar trage din troieni şi cea a omului modern în valabilitatea teoriei

relativităţii a lui Einstein (VEYNE, 1983). Diferenţa dintre omul modern care *crede* în ştiinţă şi primitivul care *crede* în descântece n-ar fi, de fapt, fundamentală.

Istoria universală a literaturii şi a culturii, imaginată până nu demult şi ea ca un *continuum* de la Homer şi până la Joyce, este la rândul ei, în ultimul timp, contestată vehement, în SUA mai ales, în numele unor viziuni istorice specifice, de expresie comunitară, ale negrilor, latino-americanilor, femeilor sau homosexualilor. Pentru Stanley Fish, spre exemplu, textele de orice fel, dar mai ales cele literare, nu au nici sens, nici valoare „în sine", sau universal valabilă; ele pot fi decodate sau înţelese numai în cadrul unei anumite *comunităţi interpretative*, fără să presupună *„niciun fel de privilegiu de prioritate sau autoritate"* (FISH, 198*0, 20*). Barbara Hemstein-Smith susţine că *nu există cunoaştere, standard sau opţiune obiective* (HERNSTEIN, 199*1, 58*). De aici este numai un pas mic până la a se susţine – precum într-un document emis de *American Council of Learned Societies* – că…

…democraţia nu poate fi justificată ca un sistem de guvernare inerent superior totalitarismului. Ea este pur şi simplu un angajament ideologic pe care Occidentul a ales să-l facă (DINESH, 1991).

Acest tip de cercetători – şi ei sunt legiune în zilele noastre – suferă de un cutremurător deficit al spiritului de discernământ. Şi e firesc: căci în lipsa unor criterii de anvergură translocală, orice poate fi echivalat cu orice. După unul dintre aceştia, spre pildă, pentru cineva care susţine că…

…George Orwell şi-a scris capodopera gândindu-se la URSS, trebuie ca acela să aibă sufletul servil al unui valet escroc (KARNOOUH, Dif, 1994, 72).

Într-adevăr, „imperiul răului" nu este nici pe departe URSS, după Claude Kamoouh, ci Occidentul contemporan. Şi tot de la el aflăm stupefiaţi ci, atunci…

…când naziştii, precum bolşevicii înaintea lor, au supus Universitatea scopurilor lor, ne aflam doar în zorii lumii actuale; era doar o schiţă nedesăvârşită a unei

realităţi care de atunci s-a rafinat şi s-a diversificat (KARNOOUH, Dif – 199*4, 96*).

Fireşte că parohialismul pătrunde şi în politică, şi în legislaţie: ani de zile s-a susţinut în România că istoria şi geografia naţională nu pot fi predate adecvat şi autentic în şcoli decât în limba română şi nu în limbile naţionalităţilor conlocuitoare, care învaţă, totuşi, alte materii precum chimia sau istoria universală în limbile lor materne. Le-a scăpat susţinătorilor acestei „românizări" a istoriei că, dacă istoria României este ştiinţă măcar tot atât cât este şi istoria lâanţei sau a Norvegiei, atunci ea trebuie să fie traductibilă fără probleme şi fără rest. Iar dacă nu este traductibilă, alunei se recunoaşte implicit că ea nu este ştiinţă, ci, eventual, un *discurs ritual autorizat*. Mai grav este că, de fapt, o ştiinţă parohială nu mai trezeşte astăzi oroarea sau dispreţul, ci pare aproape firească, conformă cu spiritul vremurilor, iar adversarii ei sunt în minoritate.

Pierderea criteriilor universale şi emascularea discernământului atrag după sine clasificarea unor concepte, precum drepturile omului şi statul de drept, ca parohiale şi specifice; dar este vorba despre concepte cu care, până acum, Europa se mândrea, fiindcă le inventase şi le dăruise întregii lumi în calitate de valori universal umane. Ideologia „decolonizării", pornită cu scopuri generoase, degenerează la Frantz Fanon (FANON, 1961), dar chiar şi, pe alocuri, Ia Claude Lévi-Strauss, într-un *multiculturalism* inform şi ostil nu doar colonialistului (ceea ce ar fi fost lăudabil), ci şi omului ca atare. Această „parohializare" a valorilor apare, într-o manieră mai subtilă, şi în faimosul eseu al lui Samuel P. Huntington, *A Clash of Civilizations* (HUNTINGTON, 1993). Dacă confruntările mondiale se vor duce, de acum înainte, mai ales între „civilizaţii" – cum crede acest autor – înseamnă, bunăoară, că tortura, admisă de unele ţări islamice, se opune sistemului penitenciar de tip occidental numai ca un fapt de civilizaţie unui alt fapt de civilizaţie, fără a se putea decide, în abstract şi în chip *obiectiv*, care dintre cele două sisteme este mai adecvat demnităţii omului şi inerent

superior. E curios cum tunul, (renul, computerul sau doctrina statului-naţiune – toate invenţii europene – au fost adoptate cu entuziasm de întreaga lume ca bunuri universal umane, în timp ce, să spunem, libertatea de opinie şi egalitatea juridică sunt adesea văzute drept valori specific occidentale pe care „imperialismul logocentric al omului alb" caută să le impună unor popoare ce „au ales" diferit, adică practică sistemul unor privilegii exorbitante şi poliţia gândirii.

Pe scurt, timpurile noastre sunt străbătute de o sofistică faţă de care cea din timpul lui Socrate şi Platon pare naivă. Nu doar corectitudinea unor rezultate tradiţionale obţinute de ştiinţele omului este astăzi contestată; ceea ce se neagă vehement adesea este existenţa însăşi a unui universal uman, a unităţii şi a coerenţei istoriei, a posibilităţii şi a necesităţii de a depăşi parohialismul şi specificul. Nu faptul că se scriu lucrări partizane este în discuţie, ci acela că sunt destui cei care pretind că singurul „adevăr" este partizan, specific, local. Nu precaritatea dovedită a unora dintre ierarhiile şi comparaţiile culturale şi istorice mă intrigă, ci opinia tot mai răspândită că orice ierarhie şi orice comparaţie sunt precarităţi. Când sensul creaţiilor umane e dat numai de „comunităţi interpretative", când – spre a oferi şi un exemplu de la noi – despre Fiinţa transcendentă şi universală se cutează a se vorbi în termenii etno-psihologici ai unui presupus „sentiment românesc" (C. Noica), putem spune că veacul e în plină derivă tribală. Prin comparaţie, anticele tentative de subversiune intelectuală ale unui Prodicos sau Gorgias fac figură de teorie rezonabilă, pozitivă şi cu siguranţă umanistă.

2. Vinovaţi?

Există vinovaţi? Şi dacă da, cine sunt ei? Cine poartă culpa acestei neotribalizări? Vinovaţi există – răspunsese, rum ştim, J. Bendaiar ei nu sunt alţii decât intelectualii, cărturarii (7 es *cleres*). Iar pe urmele lui Benda, Alain I inkielkraut reanalizează, nuanţează, aduce noi şi recente exemple, dar păstrează aceeaşi concluzie fundamentală:

intelectualii sunt de vină (FINKIELKRAUT, 1992). Iar vina lor se cheamă, nici mai mult, nici mai puţin decât *trădare*. Intelectualii şi-au trădat vocaţia lor fundamentală, aceea de a servi spiritualul şi eternul, spre a venera, prinşi într-o nouă formă de idolatrie, temporalul şi secolul. (rând irea, a cărei menire era zborul liber spre empireu, şi-a căutat şi aflat rădăcini în tină.

Cum arată noua orientare, am văzut. Că ea ne displace, ne îngrijorează, am spus-o. Dar poate ea îi calificată de „trădare”? Ceea ce am numit „parohialism triumfător” nu este un curent politic, ci o largă mişcare culturală, la care au participat o mulţime de spirite de formaţii şi vocaţii extrem de diverse, timp de multe decenii. Desigur, fiecare în parte dintre aceste spirite a avut, la momentul respectiv, o anumită responsabilitate pentru ideile îmbrăţişate, responsabilitate ce deriva din propria sa libertate. Dar, în ansamblu, poate fi culpabilizată o clasă întreagă, o categorie socio-profesională? A declara fără drept de apel: *intelectualii sunt de vină*, *intelectualii au trădat*, echivalează eu a pretinde că nu numai un om singular sau un grup bine delimitat pot fi vinovaţi de un delict, ci şi un curent întreg, o vagă, difuză şi foarte vastă orientare culturală. (Nici Lenin nu s-ar fi exprimat foarte diferit!) Această orientare ne repugnă şi am dori să i ne opunem. Dar a vorbi în ceea ce o priveşte despre vină şi trădare e ca şi când ai decreta romantismul ori Renaşterea delincvente pentru acte şi gânduri care, eventual, ne dezamăgesc în cazul lor. Sub *vină*, fiindcă sunt înzestraţi cu libertate, pot sta numai indivizii şi, cel mult, grupurile formale, bine constituite, dotate cu personalitate juridică. Atunci, aşa cum nu pot fi vinovate popoarele ori clasele sociale, nici „intelectualii” ori o parte a lor nu pot fi declaraţi „trădători”, decât, desigur, prin abuz şi într-un sens cu totul figurat.

În ceea ce mă priveşte, prin urmare, nu înzestrez marile comunităţi umane cu vină şi responsabilitate, fiindcă nu le acord conştiinţă şi libertate. La acest nivel, cred că nu se poate vorbi decât despre *necesitate*,

determinare şi, fireşte, *hazard*, fără a putea şti dacă acest ultim nume este o realitate primară sau o acoperire comodă pentru ignoranţa noastră. Dar dacă ne referim la necesitate sau determinare, se pune imediat problema de a le identifica şi de a stabili prin ce mecanism au putut acţiona asupra unui număr atât de considerabil de gânditori, orientându-le într-o anumită direcţie ideile, sugerându-le un anumit tip de răspunsuri, solicitându-i în chip repetat – şi, adesea, fără conexiune imediată între ei – să opteze atât de unitar pentru soluţii într-un singur sens.

De fapt, Benda însuşi caută anumite cauze în spatele presupusei „trădări", ceea ce sugerează că el simte slăbiciunea argumentaţiei morale, instalate în vină şi presupunând libertate, argumentaţie pe care ar dori-o cumva dublată de o caracterizare fundată şi pe conceptul necesităţii. El scrie chiar:

Consider că realismul politic al intelectualilor [adică angajamentul lor de a servi cauzele temporalului, n. A.C.], *departe de a fi un fapt superficial, explicabil prin capriciul unui grup, ţine de esenţa însăşi a lumii moderne* (BENDA, 199*3, 165*).

În spatele neotribalizării moderne stau – crede Benda – două tipuri de cauze: cele de ordin socio-politic, ţinând, în esenţă, de condiţia socială a intelectualului în epoca modernă a democraţiilor de masă; şi cele pur culturale. Printre acestea din urmă, Benda identifică romantismul, estetismul, decăderea culturii clasice greco-latine, pierderea ţinutei intelectuale (se observă mereu felul în care judecata morală se interferează în analiza sa cu elemente ţinând de necesitate) (BENDA, 199*3, 165*).

Să lăsăm acum deoparte cauzele socio-politice, importante, desigur, întotdeauna, dar, cred eu, niciodată decisive de unele singure în cazul intelectualilor.

Cauzele culturale ţin, cum se vede la Benda, mai cu seamă de considerente estetice. În esenţă, cultura modernă devine anticlasică şi romantică, ceea ce pare să-i explice interesul sporit pentru local în detrimentul universalului, pentru naţional în paguba general-umanului.

Frapează însă în această tentativă de identificare absenţa motivelor *pur raţionale sau intelectuale*, ce, măcar ca principiu, ar fi trebuit să-i influenţeze considerabil pe intelectuali. Doar într-un singur loc, în treacăt, Benda se referă la

…nevoia intelectualilor de-a scăpa de marasmul moral provocat de filosofiile care nu oferă nicio certitudine (BENDA, 199*3, 164*).

Dar chiar şi aici, cum se vede, scriitorul francez interpretează lucrurile mai mult în cheie moral-deontică, decât raţional-intelectuală. Iar, pe de altă parte, oricât de semnificativ ar putea fi rolul artei şi al elementului estetic şi de sensibilitate, e greu de conceput o atât de importantă reorientare intelectuală lipsită de o întemeiere în articularea şi evoluţia intrinsecă a ideilor. Ceea ce susţin sună a Hegel, filosof considerat de K.R. Popper a fi fost părintele „noului tribalism" şi al cărui succes este pus de acelaşi autor pe seama *„stării de înapoiere a ştiinţelor naturii în Germania*

1 „Să recapitulăm cauzele transformării cărturarilor: *extinderea obligatorie a intereselor politice asupra tuturor oamenilor*, *fără excepţie*, *consistenţa sporită a obiectelor care alimentează pasiunile realiste*, *dorinţa şi capacitatea scriitorilor de a juca un rol politic*, *interesul lor* (*spre creşterea gloriei*) *de a face jocul unei clase din ce în ce mai anxioase*, *ascensiunea lor tot mai largă la condiţia burgheză şi la orgoliile ei*, *perfecţionarea romantismului lor*, *diminuarea culturii lor clasice şi a ţinutei lor intelectuale*".

de atunci" (POPPER, 199*3, 36*). Marele respect pe care îl nutresc pentru Popper nu mă poate opri să nu resping cu totul un asemenea mod de a combate o filosofie incomodă!

Cele spuse cândva de Benda îşi află mai recent un ecou, fie şi sosit de pe „partea cealaltă a baricadei", la Foucault: acesta observă că rolul politic şi social al „intelectualului universal", care vorbea în spaţiul public în numele valorilor eterne şi era mai ales scriitor, a fost

preluat, mai ales după al doilea război mondial, de „intelectualul specific” (fizician, biolog, medic, psiholog, sociolog), care…

…nu mai susţine valorile tuturor, nu se mai opune suveranilor nedrepţi sau miniştrilor lor şi nu mai face strigătul său să răsune chiar şi dincolo de mormânt; el este mai degrabă cel care, împreună cu o mână de oameni, aflaţi fie în serviciul statului, fie împotriva lui, dispune de puteri care pot sau să aducă beneficii vieţii, sau s-o distrugă (FOUCAULT, 199*7, 241*).

Evident, tocmai parcelizarea adevărului şi erodarea convingerii că universalul mai e cu putinţă ne-au adus în acest punct[3].

Şi atunci vine întrebarea esenţială: mai există astăzi *temeiuri intelectuale* (şi nu doar politice, sociale sau estetice) suficiente şi stabile pentru a crede în valori universale, imperisabile, transcendente, în Bine, Frumos şi Adevăr, ce, alcătuind laolaltă regnul spiritualului, să poată fi triumfător opuse măruntelor bunuri, perisabilelor frumuseţi şi nesfârşitelor adevăruri locale? *Noua sofistică* pe care o denunţam poate fi combătută altfel decât afectiv şi retoric? Este ea de fapt cu adevărat o sofistică menită să se năruiască prin argumente raţionale valide şi decisive?

Pe timpul lui Montesquieu, problema era „cum poate fi cineva persan” (adică local, tribal, marginal, specific). Nu cumva însă astăzi există numeroase raţiuni şi motive bine întemeiate pentru a pune în chestiune, nu marginalitatea, ci exact centralitatea, nu diversitatea, ci unitatea, nu inconsistenţa, ci coerenţa, nu pe „persan”, ci chiar pe om? „Cum poate cineva să *nu* fie persan?” – ar suna azi întrebarea potrivită. Iar dacă aşa stau lucrurile, dacă nu doar oscilaţiile gustului, oportunismul politic, ci însăşi evoluţia spiritului uman ne impune deriva dinspre umanitate înspre „persanitate”, atunci situaţia este, cred,

---

3 în Europa Centrală și de Est, confruntată mai întîi cu comunismul și apoi cu postcomunismul, se pare că rolul intelectualului „universal“ încă nu a încetat să mai fie jucat. Și nu e sigur că trebuie să și înceteze, ca parte a procesului de „integrare europeană“!

încă mai gravă decât o imagina Benda: căci o vină, o dată admisă, poate fi ispăşită, şi există întotdeauna, dacă nu o cale de întoarcere, măcar una de îndreptare. Dar înaintea constrângerii raţionale nu există nici ispăşire, nici revenire, nici schimbare de curs. Plasat pe teritoriul vinei ori al „trădării cărturarilor", neotribalismul este încă *amendabil*. Tratat ca o speculaţie oţioasă, ca o sofistică, el rămâne *confruntabil*. Intrat însă sub imperativul evoluţiei necesare a ideilor, el devine *inexorabil*.

3. Ruptura alianţei

Dacă, prin urmare, revolta împotriva pretenţiilor unei raţiuni universale, care să ofere explicaţii globale şi o coerenţă de ansamblu asupra omului şi a lumii, ar fi sosit numai din direcţia esteticului şi a artei, încă lucrurile nu ar fi fost extrem de grave. Capricii de artist, sensibilitate exagerată, un excesiv simţ pentru concret, ce constituie, la urma urmelor, materia artei – iată ce s-ar fi putut eventual spune. Numai că unele dintre semnalele de alarmă cele mai severe sunt trase chiar de oamenii de ştiinţă. Într-o faimoasă carte, Jacques Monod punea înaintea publicului larg un fapt cunoscut demult de mulţi dintre istoricii ştiinţei şi dintre filosofi, spre exemplu.

Max Weber: acela că evoluţia extraordinară a ştiinţelor naturii din ultimele secole n-ar fi fost cu putinţă fără o „renunţare ascetică" la ceea ce savantul francez numeşte, poate cam impropriu, „animism", adică dorinţa de a înţelege *natura primă* a lucrurilor, *adevărul ultim* al vieţii şi al omului (MONOD, 1991; PRIGOGINE, 1976).

Pentru ştiinţa premodernă (în Antichitate, Evul Mediu sau Renaştere), finalitatea dar şi scopul imediat erau cunoaşterea Adevărului, a cauzelor esenţiale, a „quidditǎţilor". „*Felix iile qui potuit rerum cognoscere causas*" – exclama odinioară, făcându-se părtaş acestei aspiraţii, Lucretius Carus. Este evident că tocmai prin accesul la cauzele reale şi profunde, lumea raţiunii şi lumea credinţei puteau fi conciliate, căci ele aveau aceeaşi origine într-un Dumnezeu binevoitor şi raţional, aşa cum a sperat Toma d-Aquino.

Or, tot acest eşafodaj armonios, numit de Monod *vechea alianţă* (MONOD, 199*1, 145*), se năruie din momentul când, odată cu Newton şi Galilei, se vede tot mai bine că orice progres efectiv al ştiinţei trebuie să se asocieze neapărat unui *recul* al pretenţiei de cunoaştere *reală*, că ştiinţa, dacă doreşte să prezică evenimente şi să guverneze energiile naturii, nu poate oferi cauze, ci descrieri ale funcţionării unor modele, nu realităţi, ci formule, nu verificări, ci mult mai modeste *falsificări*. Ştiinţa poate domestici şi stăpâni natura, dar cu un preţ straniu: abandonul vechii ambiţii de a o cunoaşte[4]! E un preţ pe care Platon sau Aristotel ar fi refuzat, fără îndoială, să-l plătească. Căci ea, ştiinţa, pare să fi renunţat exact la ceea ce ei credeau a reprezenta adevărata cunoaştere!

Şi totuşi, ar fi drept de recunoscut că ruptura începuse, în fapt, exact cu Platon, Socrate sau Aristotel („onto-theologia" lui Heidegger), adică odată cu loviturile hotărâtoare pe care aceştia le aplicau conştiinţei mitice, plasând raţiunea pe tronul arbitrului suprem al aprecierii existenţei. Dar ideea că între lumea faptelor şi cea a valorilor şi a credinţelor există o distanţă imposibil de parcurs aparţine pe deplin modernităţii ştiinţifice şi, desigur, şi filosofice: Kant nu a mai construit un „sistem", ci a scris trei „Critici", arătând limitele de nestrăbătut dintre lumea raţiunii, cea a legii morale şi cea a aprecierii estetice. Oricum, de la greci şi până în vremurile noastre, ne-am „retras" continuu din arhaicul paradis al comuniunii cu Universul şi Divinitatea, ne-am separat, ne-am împărţit, ne-am sectorizat, ne-am distribuit după domenii, activităţi, tipologii instrumentale. Cât oare însă ne mai putem permite această retragere, această *defensivă* ontologică?

Fie ea mai veche sau mai nouă, anularea „vechii alianţe" introduce oricum o teribilă ruptură în conştiinţa omenească: între judecăţile obiective şi judecăţile de

4 Deja Platon sesizase posibilitatea apariției unei astfel de științe care să renunțe la cercetarea cauzelor în favoarea „salvării fenomenelor", dar și a prezicerii lor (PLATON, Rep, 493 a-c, alegoria „domesticirii" unei fiare).

valoare, între ştiinţă şi morală nu mai poate exista acord, aşa cum recunoştea cu claritate Max Weber, iar între ceea ce omul speră, sau crede, sau doreşte şi ceea ce el poate demonstra, justifica raţional, întemeia obiectiv, se pierde legătura tradiţională. Nemaifiind în stare să se rezeme pe accesul la „cauzele ultime" pentru a-şi întemeia solid valorile, spiritul va recurge fie la edictul unei revelaţii fondatoare, fie la arbitrarul asertării lor apodictice. Însă, cum atât sistemele revelate, modalităţile lor de interpretare, dar mai ales modalităţile de asertare se multiplică irepresibil în absenţa corectivului unei raţiuni universale constrângătoare, să ne mai mirăm că valorile se vor parohializa şi că puterea de discernământ – acea *Urteilskraft* în a cărei universalitate empirică totuşi Kant încă mai credea – se anemiază chiar şi la cei mai buni dintre noi?

De aceea, nu întâmplător poate, exact în momentul când critică lumea modernă, incapabilă, după părerea sa, să se confrunte cu fractura dintre cerinţele ştiinţei şi cele ale sufletului, tot J. Monod scrie:

Societăţile «liberale» din Occident continuă să profeseze din vârful buzelor… un dezgustător amestec de religiozitate iudeo-creştină, progresism scientist, credinţă în drepturi «naturale» ale omului şi pragmatism Utilitarist. Societăţile marxiste continuă să profeseze religia materialistă şi dialectică a istoriei: un cadru moral aparent mai solid decât cel al societăţilor liberale, dar mai vulnerabil, poate din cauza rigidităţii înseşi care-i constituia până acum forţa (MONOD, 199*1, 145*).

Prin urmare, pentru savant, liberalismul Occidentului trebuie pus între ghilimelele improprietăţii, iar unul dintre calificativele sale este cel de „dezgustător", în timp ce societăţile marxiste oferă un cadru moral declarat „mai solid", chiar dacă, e drept, numai „aparent"! Paradoxal, exact inanitatea comparaţiei şi a judecăţii lui Monod arată cât de gravă este criza pe care el însuşi o proclamase.

Or, dacă ştiinţa nu mai este *ştiinţă* în sensul propriu al cuvântului, fiindcă nu mai intenţionează cu adevărat „să

ştie”, dacă progresul ei, prin urmare, nu se mai poate identifica unei adânciri a cunoaşterii autentice a cauzelor şi a esenţelor, şi poate chiar nu mai există progres, în adevăratul sens al cuvântului, ci doar un mers zigzagat ce urmează schimbărilor de „paradigmă”, cine mai poate interzice unor civilizaţii „non-ştiinţifice” şi reprezentanţilor lor nu doar afirmarea echivalenţei, ci chiar pe aceea a superiorităţii culturii lor în raport cu cea occidentală modernă?

Spre pildă, în septembrie 1994, a avut loc la Cairo o conferinţă mondială, organizată de ONU, privind problemele populaţiei. La această conferinţă, au apărut reacţii adverse extrem de vehemente la adresa principiului egalităţii sexelor, a dreptului la avort, ori a dreptului de asistenţă medicală civilizată pentru femeile ce nasc în afara căsătoriei. Reacţiile au sosit mai ales (dar nu exclusiv) din partea unor ţări islamice, care au arătat că ideile respective violează Coranul sau legea islamică.

De asemenea, o cercetătoare din India, Gayatri Spivak, a încercat să prezinte interdicţia britanică asupra ceremoniei „sutee” – în care soţiile urcau pe rugul funerar al soţilor morţi – drept un act colonialist, care „a *căutat să impună femeilor indiene valorile britanice*”, neglijând sentimentul ţie mândrie şi de onoare pe care acele femei îl aveau în momentul autosacrificării lor (ROSENAU, 199*2, 154*).

Dificultatea, dacă nu imposibilitatea interdicţiei sau a amendării unor atare atitudini antiumaniste, reprezintă o consecinţă cu care, poate, Monod, laureat al premiului Nobel pentru biologie, nu ar fi fost de acord, dar care mi se pare că decurge logic chiar din argumentaţia sa ce, în particular, plasează între ghilimele termenul „liberal” sau atributul „natural” asociate „drepturilor omului”. Iar când un René Guénon – urmat mai recent de tot felul de profeţi New Age –, de pe poziţiile unei aşa-numite *ştiinţe tradiţionale*, pretindea că cercetarea ştiinţifică modernă e…

…*un adevărat haos în care e zadarnic să cauţi vreun*

element definitiv stabil, căci totul e o acumulare monstruoasă de fapte şi detalii, ce nu pot dovedişi nu pot însemna nimic (GUÉNON, 1993, 77), te poţi încrunta, ridica din umeri, privi cu ironie; dar cum mai poţi argumenta raţional şi ştiinţific eventuala lipsă de temei a unei astfel de judecăţi de valoare, când abia ai aflat că ştiinţa occidentală a avansat atât de mult tocmai fiindcă a refuzat judecăţile de valoare?

Sau, când la sfârşitul cărţii sale, *Mitul veşnicei reîntoarceri*, Mircea Eliade imaginează un dialog între „omul modern" şi „omul arhaic", în care, la modul general, *istoria*, valorizată de primul, este respinsă de cel de-al doilea în favoarea *arhetipurilor*, ce temei am mai avea să tranşăm, adjudecând victoria în dispută tocmai omului modern? (ELIADE, 1969*, 185*) Eliade, de altminteri, mimează prudenţa, un fel de sceptică *epoché* dinaintea judecăţii. (O face şi Gayatri Spivak, de altminteri, când opune tradiţia indiană ce practică „sutee" moralei occidentale.) E însă numai o mimare, căci poziţia lui se simte, fără echivoc, ca fiind de partea „omului arhaic". N-are dreptate? Poate că n-are, dar cum am putea-o dovedi în mod valid, şi nu doar pentru Eliade sau un discipol al său (ce poate nu se vor lăsa nicidecum convinşi), ci chiar şi pentru noi înşine? A declara că omul modern are cu mult mai multe bunuri şi e stăpân pe un număr impresionant de tehnologii cu care îşi uşurează viaţa sună pentru destule spirite derizoriu, şi ţi se poate răspunde că omul arhaic, în schimb, se simte în comuniune cu Cosmosul, ceea ce îi oferă conştiinţa propriei sale centralităţi ontologice. De asemenea, este greu ca omul modern să aducă în avantajul său nivelul atins al artelor, al religiei, ori al moravurilor. Primele par, din punct de vedere calitativ, să nu fi evoluat deloc; pe cea de-a doua el însuşi tinde să o ia puţin în seamă, cât despre ultimele, e neplăcut să vorbească cu emfază despre meritele sale în domeniul etic, după Auschwitz şi Gulag.

Singurul argument tare pe care se părea că l-ar fi putut invoca – acela că ştiinţa sa a oferit o mai bună şi mai

profundă cunoaştere a lumii – se arată fără putere şi nu în ultimul rând chiar datorită oamenilor de ştiinţă. Comit şi aceştia sofisme? Buna lor credinţă e mai presus de orice îndoială, iar raţionamentul lor pare, cel puţin, fără fisuri. Şi să nu se susţină acum că şi aceştia şi-ar fi trădat menirea: dimpotrivă, ei au împlinit cum nu se poate mai bine vechiul ideal al lui Bacon sau Descartes, cel al unei ştiinţe obiective, depersonalizate şi dezantropomorfizate. Ce ne mai rămâne atunci de obiectat la marginalizarea raţiunii şi la desconsiderarea omului ca trestie gânditoare?

Acum trei secole, un conaţional al lui Monod, despre care nu s-ar putea nicidecum pretinde a nu fi fost un *homo religiosus*, afirma totuşi:

Întreaga noastră demnitate constă în gândire… Să ne silim deci a gândi bine. Iată principiul moralei [subi. A.C.] (PASCAL, 1929*, 195*).

Poate sta, deci, chiar *principiul moralei* (şi nu doar principiul cunoaşterii) în faptul de a gândi bine, şi nu mai degrabă, de exemplu, în cel de a te ruga bine, de a recita mituri fondatoare, de a respecta litera Coranului, sau de al i un desăvârşit yoghin? Cine ar mai putea-o susţine astăzi cu liniştea şi tăria de convingere de pe timpuri ale lui Blaise Pascal?

II. Comparaţia intrinsecă

1. Beneficul somnambulism

Şi totuşi, chiar dacă în zilele noastre nu mai 7 avem nici prea multă linişte, nici destulă tărie de convingere, sentimentul meu este că lucrurile încă nu stau atât de rău pe cât ar trebui să ne aşteptăm, atunci când raţionăm prea consecvent în termenii consideraţiilor de mai sus. Într-adevăr, potrivit cerinţelor unei atare consecvenţe, la prima vedere o lume care a pierdut principiile universale, care, din „trădare”, din necesitate istorică sau din constrângere intelectuală, s-a parohializat, s-a relativizat, ar trebui să fie mult mai anarhică, mai haotică, pe scurt, mai rea decât o aflăm că este în fapt.

Nu vreau să spun – Doamne fereşte – că ar fi o lume bună; şi totuşi, fie şi prăbuşirea paşnică a comunismului la

cincizeci de ani după cea violentă a nazismului arată că răul pe care secolul nostru îl încearcă nu e nici absolut, nici veşnic, nici inexorabil. Lumea suferă imens, dezastrele sunt destule şi teribile, dar, cumva, fie şi cu întârziere, apar soluţii, fie şi parţial se găsesc remedii, iar profeţii mai vechi sau mai noi ai Apocalipsului par să fie mereu dezminţiţi. Când Eric Hobsbawm, în cartea sa dedicată perioadei dintre 1914 (declanşarea primului război mondial) şi 1991 (prăbuşirea URSS) – adică ceea ce el numeşte *Scurtul secol XX* – declară emfatic: „*vechiul secol* [adică perioada încheiată în 1991, n. A.C.] *nu s-a sfârşit cu bine*" (HOBSBAWM, 1994, 77), îl putem contrazice: ba da, dacă dispariţia URSS este punctul terminus autentic al „scurtului" secol XX (şi probabil că este), atunci el s-a sfârşit foarte bine!

Dimpotrivă, aşa cum observă şi Gilles Lipovetsky, nu străbatem încă ultimul versant din Kali Yuga:

Să ne ferim de a intona refrenul decadenţei. Expansiunea drepturilor subiective şi abandonarea datoriilor individuale nu trebuie să servească la validarea paradigmei nihilismului, definit ca anarhie generalizată, absenţă a oricărei legitimităţi… Epoca postmoralistă rezervă numeroase surprize: *obligaţiile morale faţă de sine sunt în declin, dar se stabilesc noi consensuri în jurul vieţii, al morţii şi al trupului* (LIPOVETSKY, 199*6, 97*).

Oricum, în absenţa valorilor susţinute de transcendent, a marii rigori pierdute, chiar „mâna invizibilă" a lui Adam Smith nu pare să fi dispărut cu desăvârşire, ghidându-ne, uneori împotriva voinţei noastre, ca pe nişte bieţi somnambuli[5] ce suntem, pe o cale anevoioasă, dar nu fără ieşire, în sublunaritatea noastră atât de deficitară şi atât de criticabilă.

Şi nu doar la nivel global lucrurile stau ceva mai bine decât s-ar fi cuvenit; în diferite domenii particulare,

5 V. o interesantă aplicație a „somnambulismului" la Arthur Koestler (KOESTLER, 1995): marii creatori ai științei modeme, Copemic, Kepler sau Galilei, au realizat descoperirile lor mergînd adesea pe căi false și acumulînd erori, care însă s-au autoanulat.

observăm – dacă nu ne lăsăm seduşi de pesimisme radicale – o situaţie asemănătoare. Spre exemplu: deşi vechiul principiu al lui Leopold von Ranke, pe care l-am invocat la începutul acestui eseu, ce presupune o riguroasă separare a faptelor de interpretările lor, e greu să mai fie apărat din punct de vedere filosofic în absenţa unor etaloane universale ale Adevărului, totuşi, practic, istoria serioasă, obiectivă, ale cărei rezultate să fie împărtăşite de majoritatea, chiar dacă nu de unanimitatea comunităţii academice, nu a dispărut. În pofida a destule şi solide argumente că istoria nu este, în fond, o ştiinţă, şi nici măcar o „ştiinţă a omului" (VEYNE, 1971) [6], această disciplină pare să se comporte de cele mai multe ori în răspărul argumentelor, ca şi când ar fi, într-adevăr, o ştiinţă, fără ca noi să băgăm de seamă şi fără să putem înţelege cum anume. Într-adevăr, ce este un fapt „pur", lipsit de interpretare? Poate exista aşa ceva? Raţional, nu, cel puţin nu atunci când dispar criteriile transcendente de calificare. Chiar fără să ne referim la „categoriile apriorice" kantiene, este evident că percepţia omenească introduce automat interpretări implicite în însuşi faptul sesizării realităţii, lucru bine demonstrat încă de reprezentanţii aşa-numitei *Gestaltpsychologie* (KOEHLER, 1964). Percepţia va fi de la bun început, prin urmare, „colorată", şi nu doar de ceea ce este „general uman", ci şi de stilul şi datele transândividuale ale culturii şi epocii, încă înainte de a fi supusă unei interpretări explicite. Apoi, redactarea unei liste a „faptelor" presupune adoptarea unui prealabil punct de vedere, ceea ce înseamnă că mai multe puncte de vedere vor avea ca efect stabilirea unor liste diferite de „fapte". Este, mai departe, extrem de greu de trasat o limită convenabilă şi raţională între ceea ce se cheamă „fapt" şi interpretare. Data unei bătălii este,

6 Autorul face o distincție între „le formei" și „le vécu", acesta din urmă cuprinzînd domeniul faptelor omenești. Istoria se ocupă cu ultimul și, ca atare, ea nu este o știință și nici măcar o „știință umană", precum economia, lingvistica etc. Nu există legi în istorie, ci doar un sistem complex de cauze particulare ce nu pot fi extrapolate.

desigur, un fapt incontestabil, dar a şti fie şi doar cine a câştigat-o este adesea o dificilă problemă de interpretare, încă de pe vremea lui Tucidide. Cine a câştigat bătălia de la Borodino, Napoleon sau ruşii?

Generaţii de şcolari români cred a şti că bătălia de la Rovine, poetizată de Eminescu, s-a terminat cu înfrângerea turcilor. Şi cu toate acestea, după ea, românii s-au retras, iar turcii şi-au continuat înaintarea.

De fapt, dacă istoricii ar fi mai filosofi decât sunt de obicei şi, în consecinţă, şi-ar pune mereu întrebări îngrijorate asupra legitimităţii distincţiei dintre „fapt” şi „interpretare”, e probabil că nu ar mai apuca să scrie lucrări istorice. O anumită naivitate epistemologică, rezumată în mofto-ul Times-ului *„facts are sacred, comment is free”*, *e*, în realitate, extrem de fertilă, chiar dacă greu de justificat. Ea „ţine” în foarte multe situaţii, cum ar fi la tribunal sau în presă, deşi se găsesc întotdeauna spirite cam prea subtile care să demonstreze, aproape impecabil, că distincţia pomenită este în cel mai bun caz o iluzie, când nu o culpabilă înscenare derivată dintr-o „falsă conştiinţă”.

Culmea este că asemenea *naivităţi fertile* sunt de întâlnit şi în domeniul ştiinţelor exacte: atunci când savantul uită de neopozitivism, de teoriile lui Popper ori de cele ale lui Kuhn şi adoptă la modul implicit un *realism epistemologic*, el devine un mai bun om de ştiinţă, deşi un mai rău filosof. Căci, psihologic, e greu să te devotezi pe deplin căutării, modeste şi cu puţine certitudini, a *falsificării* unor teorii, aşa cum cere Popper, dar foarte uşor să o faci când te crezi aflat, după vorba lui Platon, „7 a *vânătoarea Fiinţei*”, cu alte cuvinte, când te consacri dezvelirii Adevărului ascuns sub vălurile Naturii! Altminteri, nimeni nu ar sacrifica atâta timp, satisfacţii materiale, prieteni, sănătate, uneori chiar viaţa, numai şi numai de dragul unei răsunătoare *falsificări*, oricâte elogii i-ar putea aduce această înfăptuire în comunitatea savantă!

Dar, dacă asemenea succese ale practicii apar printre

cei ce investighează *faptele* istoriei „pure” şi ale ştiinţelor exacte, ce să mai spunem despre cercetătorii istoriei literaturii sau artei, unde „dreptul la interpretare” este, ca să spunem aşa, garantat prin „constituţia” acestor discipline! Totuşi, chiar şi în acest domeniu dezordinea şi anarhia postmoderne sunt mai puţin puternice decât „o cere teoria”, sau decât ne-am aştepta.

Noile teorii asupra istoriei literare, cu vocaţie deconstructivistă şi postmodernistă, se înfăţişează, spre pildă, considerabil „în avans” faţă de cele mai noi manuale practice de istorie literară sau de antologii de texte, mult mai tradiţionaliste în practică, de cele mai multe ori în contrast cu pretenţiile lor teoretice. De exemplu, mai multe antologii de texte literare relativ recente se deosebesc mai puţin prin restructurarea selecţiei fundamentale, cât prin succesive adăugiri de texte contemporane, astfel încât un acelaşi nucleu esenţial „clasic” sau în „clasicizare” este prezent pretutindeni (CORNEA, 1997) [7]. Ceea ce se întâmplă poate fi înfăţişat şi în felul următor: slăbiciunea sau chiar dispariţia unei concepţii „clasice” asupra istoriei şi a evaluării literare nu desfiinţează, sau, oricum, afectează numai parţial o practică de tip „clasic”, de parcă aceasta din urmă – practica – ar putea continua în chip somnambulic să supravieţuiască, chiar şi în absenţa unei teorii care să o susţină.

Deci fenomenul cu adevărat interesant este *nu atât că practica nu urmează teoriei, ci că adesea ignorarea sau chiar inexistenţa acesteia din urmă nu distruge o anumită practică*. Lucrul e cunoscut demult şi a tins să-i scandalizeze pe filosofii esenţialişti, îndeobşte. Socrate – aşa cum îl prezintă Platon, cel puţin – îi reproşa prezicătorului Euthyphron că vrea să fie pios fără să poată

---

7 „Contrairement aux avis de ceux qui pensent que les grandes controverses déroulées aux États Unis autour du Canon le mène inéluctablement au délabrement et à la ruine, celui-ci se maintient en bonne santé dans son noyau dur (les classiques) et change par élargissement (dès qu "on se rapproche du présent).“

defini pietatea, retorului Hippias că vrea să compună discursuri frumoase fără să ştie ce este Frumosul, nobilului Menon că doreşte să practice virtutea fără a-i putea cunoaşte esenţa. De asemenea, cu ocazia unei discuţii cu poeţii, Socrate e uluit că…

…aproape toţi cei de faţă la discuţie ar fi putut vorbi mai cu miez decât poeţii despre poemele pe care aceştia le compuseseră (PLATON, Apo, *22 b*).

Chiar principiul etic al lui Socrate, Platon şi Aristotel „virtutea e cunoaştere" – afirmă că binele autentic nu poate fi dobândit decât înţelegându-i esenţa. Or, astăzi am devenit mult mai sceptici în ceea ce priveşte principiul socratic, tinzând să separăm cunoaşterea şi ştiinţa de etică, astfel încât cred că Leo Strauss se înşală atunci când scrie că omul inteligent este, mai mult sau mai puţin, „lipsit de cruzime" (STRAUSS, 1989*, 25*). Dar din alt punct de vedere, am devenit şi ceva mai toleranţi epistemologic – o nouă dovadă a reculului, a defensivei la care raţiunea s-a simţit obligată să consimtă.

Într-adevăr, suntem de acord, în general, că putem practica frumosul fără a şti să-l definim, că virtutea, sub diferitele ei aspecte, ne stă la îndemână chiar dacă îi ignorăm esenţa; mai mult, anumite şcoli filosofice neo-nominaliste (R. Carnap, L. Wittgenstein) caută să ne convingă, poate cu destul temei, că astfel de definiţii nici nu pot exista şi că nici nu se poate vorbi cu sens despre entităţi ca Virtutea, Frumosul, Adevărul etc., în legătură cu care, dacă nu ne putem exprima clar, mai bine să păstrăm tăcerea. Ei bine, în pofida lui Wittgenstein, nu o păstrăm! (De altminteri, Wittgenstein însuşi, după ce a făcut această recomandare în *Tractatus*, a încălcat-o, încercând în *Investigaţiile filosofice* să deconspire câteva dintre practicile noastre de vorbire, care ele tocmai dau sens lumii (WITTGENSTEIN, Phil, §*432*) [8]

Or, dacă oamenii comit destule erori utilizând fără

8 „ *Jedes Zeichen scheint allein tot. Was gibt ihm Leben*? - *Im Gebrauch lebt es. Hat es da den lebenden Atem in sich*?- *Oder ist der Gebrauch sein Atem*?"

iliscemământ asemenea „spectre metafizice”, este uimitor xă vezi că, în pofida deficienţelor noastre intelectuale, rămân totuşi destui oameni buni, opere şi lucruri frumoase, ha chiar şi spuse adevărate, alături, desigur, de cele false, însă de care pot fi distinse, în pofida faptului că nu mai şi im ce este Adevărul, ce este Falsul şi care este deosebirea filosofică ori logică dintre ele.

În aceeaşi ordine de idei, se pare că sunt greu, dacă nu imposibil de explicat ştiinţific şi exhaustiv numeroase activităţi omeneşti, unde îndemânarea, „arta” şi experienţa au un rol important, aşa cum a arătat Michael Polany, cu a xa „cunoaştere tacită”. Dacă am vrea să descalificăm ceea ce nu poate fi înţeles sau definit în termeni raţionali, ar trebui, de exemplu, să negăm echilibrul obţinut pe bicicletă ori efectul atât de puternic produs de „tuşeul” pianistului, prin care un virtuoz şi un începător se deosebesc atât de mult (POLANY, 1989, 50).

Un alt bun exemplu este cel oferit de actul traducerii: deşi toată lumea ştie că traducerea dintr-o limbă într-alta, mai ales a operelor literare, este presărată de dificultăţi enorme, deşi nu există niciun fel de teorie care să ne spună cum să traducem, dar în schimb parohialismul curent sugerează că traducerile au de optat doar între diferite grade de infidelitate, au existat şi există mereu traduceri bune, şi nu este, desigur, vorba doar despre traducerea unor scrisori de afaceri. Asemenea versiuni desfid tribalizarea culturii, chiar dacă nimeni, inclusiv traducătorul, nu poate da seamă de modalitatea de procedare. Spre pildă: H.- cratima sus – în COVar3R. Patapievici a susţinut, la un colocviu în 1994, un paradox al traducerii, ce s-ar putea exprima în acest fel: ceea ce este cu adevărat important nu se poate traduce, fiindcă este prea specific, prea instilat de o experienţă concretă irepetabilă. În schimb, ceea ce se poate traduce este banal, traducerea fiind atunci algoritmabilă şi accesibilă chiar şi unei maşini. Numai că traduceri deloc banale şi relativ fidele continuă să existe, fie şi în pofida acestei dileme. Explicaţia stă în *puterea aproximativului*, la care, în cele

mai multe dintre cazuri, consimţim mulţumiţi, ceea ce arată că, dacă nicio traducere nu este perfectă, există destule traduceri bune care sfidează parohialismul, dovedind că avem mijloacele să comunicăm în pofida tribalizării aparent atât de răspândite. De fapt, noi părem a fi asemenea monadelor lui Leibniz: deşi în aparenţă complet izolate unele de celelalte, ele sunt totuşi guvernate de o „armonie prestabilită", prin care ajung în chip surprinzător să comunice.

Toate acestea lasă a se înţelege şi că parohialismul cultural actual şi relativismul filosofic postmodern, oricât de tentante ar fi intelectual (ori, mai exact, oricât de instabile intelectual ar fi direcţiile contrare), nu au devenit, prin anticipabilele lor consecinţe practice, dominante. De fapt, oamenii continuă să se comporte adesea *ca şi and* ar exista universalii ori valori translocale, chiar dacă se află în imposibilitate de a le demonstra, de a le susţine, mai mult, chiar dacă, uneori, le combat cu înverşunare. Un asemenea comportament, ce contrazice implicit teoria propusă explicit, este propriu multor critici ai aşa-zisei „logocraţii" occidentale. Dacă, bunăoară, Foucault susţine incomunicabilitatea culturilor sau pe cea a stadiilor lor istorice de dezvoltare, dar totuşi lasă să se creadă că descrierea pe care el o oferă pentru secolul al XVI-lea sau al XVIII-lea este corectă şi inteligibilă (altminteri publicarea cărţilor sale în tiraje considerabile şi în mai multe limbi n-ar avea sens), înseamnă că el *practică* totuşi, subiacent, o universalitate a ştiinţei care face cercetarea sa, a unui om localizat în secolul XX, cu putinţă.

De asemenea, B.L. Whorf sau alţii pot afirma că există „*mai multe descrieri ale Universului egal valabile*", echivalând astfel descrierea produsă de omul modern occidental cu cea aparţinând, să zicem, „omului Hopi". Şi totuşi, simplul fapt al *existenţei practice* a cercetării lui Whorf dedicate triburilor primitive demonstrează că între aceste descrieri, cel puţin una (a sa) are capacitatea de a le include pe celelalte: ea nu este *doaro* descriere a Universului, ci şi *o descriere*, *o explicaţie şi totodată o*

critică a celorlalte descrieri (un metadiscurs), ceea ce îi conferă, s-ar zice, o anumită precedenţă.

Iar dacă s-ar obiecta că asemenea precedenţe nu au sens în sine, fiind artificiale, circumstanţiale şi neavând de partea lor decât argumentul unor deprinderi academice devenite „imperialiste”, se poate răspunde că exact faptul unei practici nesusţinute de teorie sau în contradicţie cu aceasta este ceva preocupant şi demn de mirare. De asemenea, nu ne va mulţumi afirmaţia că practica presupune anumite remanenţe şi că, din obişnuinţă, oamenii continuă să se comporte decent, chiar fără să creadă în eternitatea valorilor sau în pedeapsa şi răsplata veşnică, numai fiindcă părinţii lor credeau explicit în ele. Căci tocmai o atare remanenţă a practicării unor valori, chiar şi după ce esenţa lor teoretică pare să fi decedat şi după ce „Dumnezeu a murit”, este notabilă.

Astfel, Gertrude Himmelfarb făcea observaţia că, deja în epoca victoriană, oamenii…

…afirmauprincipii morale cu atât mai multă tărie cu cât baza religioasă a acestor principii părea să se dezintegreze. Au apărut profeţii sumbre, după publicarea Originii speciilor *a lui Darwin în 1859, anume că teoria evoluţiei şi progresul ştiinţei în general vor submina nu doar religia, dar şi moralitatea. Ceea ce s-a întâmplat în schimb a fost că moralitatea a devenit, într-un sens, un surogat pentru religie* (HIMMELFARB, 1995, 26).

Prin urmare, realitatea unor asemenea practici somnambulice e greu de contestat, după cum şi repulsia multor teoreticieni pentru înregistrarea atentă şi serioasă a acestor fenomene rămâne supărătoare. Oricum, aşa cum persistă destui atei ce duc o viaţă cât se poate de morală, în pofida faptului că morala lor nu pare a mai deţine un fundament metafizic solid (fenomenul are caracter de masă în ţări tradiţional protestante precum Danemarca, Olanda, sau unele landuri germane), de ce nu ar exista şi o anumită organizare globală *implicită* a universului valorilor, chiar şi în imposibilitatea de a mai susţine principii universale derivate din Revelaţie ori din cerinţele

unei Raţiuni apodictice dominante?

Ajungem, astfel, să definim scopul acestor rânduri: *cum s-ar putea oferi o justificare pentru o practică somnambulică şi deopotrivă destul de benefică, fără însă a se introduce „din afară" mai noi ori mai vechi principii abstracte, universale*? Cu alte cuvinte, dorim să ţinem seama concomitent de două tipuri de constrângeri:

1. Raţiunea trebuie să consimtă la *defensivă*, ceea ce înseamnă că vom socoti asumarea unor criterii şi ipoteze normative apodictice, generale, drept arbitrară, criticabilă şi, prin urmare, relativ *erodată*. Pledoaria înflăcărată şi admirabilă a Gertrudei Himmelfarb pentru „virtuţile" victoriene ne poate determina să vedem şi mai bine cusururile relativismului contemporan. Dar ea nu poate ţine locul unei reconstrucţii a dreptului la judecata morală sau culturală într-o lume care s-a îndepărtat deja prea mult de „metafizică". Asumarea debilităţii teoretice a universaliilor nu reprezintă însă o „trădare" intelectuală, nici urma unei degenerări a spiritului, ci o necesitate derivată tocmai din erodarea treptată şi continuă a majorităţii fundaţiilor transcendente şi metafizice.

2. Un număr considerabil de *acţiuni practice* se comportă mereu *ca şi când* aceste universalii ar continua să garanteze şi să fundamenteze practicile respective. Parohializarea practică – deşi reală – se dovedeşte a fi considerabil inferioară nivelului la care ne-am aştepta să ajungă. Practica, cu toate „jocurile" sale, mai obscure sau mai luminoase, pare, aşadar, să asculte de raţiuni de care raţiunea convenţională nu poate sau nu vrea să dea seama. John Rawls punea, în ceea ce priveşte politicul, această întrebare esenţială:

Cum e posibil să existe, pentru un timp considerabil, o societate dreaptă şi stabilă de cetăţeni liberi şi egali care rănim profund divizaţi de doctrine religioase, filosofice şi morale, toate rezonabile?

Şi adăuga imediat:

Trebuie să găsim remarcabil faptul că, deşi atât de *profund opuşi în aceste toate privinţe, cooperarea dreaptă*

între cetăţeni liberi şi egali rămâne totuşi posibilă (RAWLS, 199*6, 4*).

Numai că există riscul ca ceea ce am numit „raţiune convenţională” să tindă a paraliza o practică pentru care nu prea mai are justificări. Argumentele parohialismului ar putea treptat şubrezi practici lipsite de orice statut legitimabil prin teorie. Primejdia cea mai mare nu stă însă atât în erodarea fundamentului, cât în discreditarea oricărei încercări de a compara şi de a ierarhiza valori şi sisteme culturale. Nu susţinerea că valorile sunt discutabile este gravă, ci aceea că a risca o judecată de valoare (orice judecată) este un act de autoritate nelegitim, sau chiar o formă de *violenţă implicită*. Nu critica Raţiunii sau a Iluminismului este problema, ci aversiunea făţişă a unora pentru orice fel de argumentare cu efect normativ dincolo de fruntariile înguste ale parohiei sau tribului.

Vechea problemă a lui Socrate: *cum poţi fi virtuos dacă nu ştii ce este virtutea*, *cum poţi scrie poeme frumoase dacă nu ştii ce este frumosul* – trebuie, cred, să comporte o soluţie, iar această soluţie mi se pare afirmativă: da, binele poate fi practicat, chiar ignorându-i esenţa, ori, mai mult, ignorând dacă asemenea esenţă există sau este posibilă. E poate melancolic faptul că Binele, ca dat imuabil, ca transcendenţă, nu mai poate fi nici justificat satisfăcător, nici demonstrat cu convingere, nici măcar, probabil, postulat, fără riscul reintroducerii unei nedorite şi desuete *autocraţii esenţialiste*. Ceea ce rămâne însă uluitor, dar şi încurajator, este că atât de des el poate fi, totuşi, *făcut*.

2. Cum comparăm?

Absenţa unor criterii universal recunoscute, debilitatea fundamentărilor transcendente, iată, deci, ceea ce caracterizează modernitatea noastră târzie. Problema este, aşadar, cum reuşim totuşi să „funcţionăm” somnambulic într-un mod care, dacă nu este deloc perfect, nu este nici cel mai rău imaginabil?

Orice demers practic de analiză, sinteză, de

elaborare sau de critică a culturii şi a valorilor culturale de orice fel se întemeiază pe o *comparaţie*, pe o apreciere de valoare ce tinde să distribuie un „mai bun” şi „un mai puţin bun”. Or, discrepanţa dintre o practică ce funcţionează adesea satisfăcător, după părerea mea, chiar dacă nu lipsesc marile şi sumbrele excepţii, şi un fascicul de teorii justificative deficitare şi nesigure pare astăzi evidentă, cu riscul, menţionat mai sus, al treptatei decăderi a practicilor bune, ce se văd subminate de obiecţii aparent întemeiate.

În absenţa criteriilor universale, principala critică adusă practicii comparaţiei culturale este că ea introduce implicit *criteriile comparatistului*, atribuindu-le astfel acestora virtuţi universale, chipurile obiective, ce nu se justifică, de fapt, prin nimic. Iată de ce „mai bun” ori „mai puţin bun” nu sunt *în rebus*, nu sunt – s-ar zice – inerente faptelor şi valorilor de comparat (această inerenţă nici n-ar exista de altfel), ci ar aparţine unei *impuneri exterioare*, marcată de presupoziţiile şi de preconcepţiile culturii cu care se identifică autorul comparaţiei. Mai mult, prin intermediul unor instituţii şi al autorităţilor politice constituite, aceste presupoziţii, aparent partizane, ar căpăta o legitimare irezistibilă. Iată câteva exemple: istoricul american al religiilor, Jonathan Z. Smith, critică modul tradiţional în care au fost comparate creştinismul primitiv şi religiile misterelor de la sfârşitul Antichităţii. El arată că majoritatea savanţilor au fost, multă vreme, pătrunşi de o ideologie de tip protestant, ceea ce a tăcut ca relaţia dintre creştinismul primitiv şi religiile misterelor să fi fost falsificată de la bun început de polemica dintre protestantism şi catolicism (SMITH, 1990*, 143*) – Critica lui Smith mi se pare justificată istoric: hegemonia ideologiei de tip protestant asupra studiilor biblice de-a lungul a peste două sute de ani este evidentă. Şi totuşi, paradoxal, *practic* multe dintre rezultatele acestor istorici rămân valabile şi utilizabile, chiar dacă perfectibile, în pofida acestei ideologii, ce ar fi trebuit să le anuleze. Dacă nu ar fi aşa, chiar studiul lui Smith însuşi ar pfitea fi

suspectat de un partizanat antiprotestant şi criticat ca atare. Totuşi, faptul că o *practică somnambulică a comparaţiei* funcţionează destul de bine, de parcă ar exista şi prejudecăţi favorabile, nu ne consolează de la sine. Am dori ca demersul comparativ să funcţioneze măcar la fel şi *în stare de veghe*, adică am voi să-i înţelegem fundamentul.

Alt exemplu: în cartea sa dedicată confruntărilor culturale şi ideologice din timpul lui Ceauşescu, Katherine Verdery se simte obligată de standardele academice americane să adopte un ton şi o atitudine cât mai obiectiviste şi non-partizane (VERDERY, 1994). Cu toate acestea, se vede uşor că, în confruntarea descrisă dintre „protocronişti" şi „antiprotocronişti", ea se situează de partea ultimilor, încălcând astfel, şi nici măcar doar „printre rânduri".

1 „The Protestant hegemony over the enterprise of comparing the religions of Late Antiquity and early Christianities has been an affair of mythic conception and ritual practice from the outset" (p. 143).

Imperativele unei cercetări non-angajate (VERDERY, 1994*, 13*) – Totuşi, autoarea se fereşte să adopte criterii de comparaţie transcendente, „externe", cel puţin în chip explicit. De fapt, cum singură admite, ea preferă să adopte un set de valori declarat local, anume cel *american*, *care* dă prioritate pluralismului faţă de centralizare, evitând o viziune esenţialistă şi globalizantă asupra Adevărului şi Binelui (VERDERY, 199*4, 13*) [910]. Este acest partizanat, nici măcar implicit, al comparaţiei celor două curente culturale dăunător prezentării *corecte* a faptelor? Falsifică viziunea *americană* a autoarei realitatea *românească*? După

9 „Am avut intenția, la început, să prezint conflictele dintre intelectuali în România lui Ceaușescu de pe o poziție complet neutră, re- zistîndputernicei tentații de a adopta valorile colaboratorilor mei celor mai apropiați, care aparțineau în special unei fracțiuni... Cu toate acestea și eu am căzut victimă presiunilor."

10 „Decizînd de ce parte să mă situez, am ales să apăr nu «adevărul» sau «competența», ci mai curînd acele valori atît de americane care susțin o rezistență pluralistă la totalizarea vieții sociale."

părerea mea, nu; este însă dificil de înţeles motivul pentru care…

…partizanatul antiprotocronist este mai îndreptăţit, sau oferă o descriere mai adecvată realităţii decât ar fi făcut-o un partizanat de semn contrar, să zicem de tipul celui practicat de Ilie Bădescu (BĂDESCU, 1995).

În orice caz, autoarea acestei foarte bune analize a spaţiului cultural românesc nu ne încredinţează secretul fundamentului teoretic al propriei sale reuşite.

Comparaţia capătă, desigur, un caracter dramatic atunci când ea se realizează înaintea unui tribunal. A judeca un om înseamnă a compara ceea ce el a *făcut* cu ceea ce *ar fi trebuit să facă*, în temeiul criteriilor oferite de lege. Dar ce se întâmplă atunci când aceste criterii devin neclare? Spre pildă, mulţi (şi nu neapărat aparţinând aşa-numiţilor „revizionişti") reproşează tribunalului de la Nürnberg partizanatul, faptul că a aplicat celor învinşi justiţia şi normele de drept ale învingătorilor. Conform propriilor lor legi, criminalii nazişti ar fi trebuit achitaţi. Ceva asemănător s-a întâmplat cu ocazia judecării lui Erich Honecker, fostul şef al fostei Republici Democrate Germane. A vocaţii acestuia au susţinut la proces că fostul demnitar est-german nu poate fi judecat în temeiul legilor Republicii Federale, ci doar în cel al legilor RDG, un stat ce încetase să mai existe.

De fapt, ceea ce se judeca în asemenea cazuri nu privea numai faptele unor persoane, ci un anumit *sistem politic* (nazist sau comunist), bazat pe un set specific de valori. Dar poate fi judecat un sistem în lumina normelor oferite de alt sistem? Au acestea din urmă forţa unor adevăruri translocate, non-partizane? Sau cumva chiar partizanatul acestor ultime norme este superior partizanatului acelor sisteme ce au fost judecate? în ce fel este cu putinţă o asemenea judecată în situaţia în care credinţa în Bine, Adevăr şi Dreptate nu-şi mai poate afla temeiuri filosofice sigure?

Atunci când sunt comparate două mărimi, oricare dintre ele poate servi drept etalon (aşa cum se poate găsi

şi o a treia care să îndeplinească acelaşi rol), iar rezultatul comparaţiei şi al măsurătorii este identic în toate cazurile, fiind exprimat în numere echivalente. Dar se poate proceda analog şi în cazul unor sisteme de valori? S-ar părea că uneori este acceptabil să măsurăm unele sisteme cu ajutorul altora, dar ar fi repugnant ca aceasta să se întâmple întotdeauna şi, în oricare caz ne-am plasa, fundamentele teoretice ale unei asemenea practici nu sunt deloc evidente.

Cu toate acestea şi în pofida debilităţii teoriei comparaţiei, nu ne îndoim că şefii nazişti şi-au primit pedeapsa cuvenită, pedeapsă pe care, pe de altă parte, şi Honecker o merita. Nu ne îndoim, de asemenea, în particular, că „antiprotocronismul" românesc şi nu curentul opus oferă mai curând temeiul unei bune descrieri a societăţii timpului, ori că, în istoria creştinismului primitiv, anumite predispoziţii protestante nu au influenţat în chip negativ rezultatele cercetării.

Problema este că preopinenţii parohialismului, „protocroniştii" de toate nuanţele, cei care susţin fie că niciun sistem de valori nu poate servi în judecarea altui sistem de valori, fie că, dacă unul dintre ele e utilizat drept etalon, nimic n-ar trebui să ne împiedice să utilizăm în acelaşi scop pe oricare altul, par, teoretic, cel puţin, dacă nu practic, să aibă dreptate. Iar dacă admitem, împreună cu Raymond Boudon (ostil de altminteri parohialismului postmodern) (BOUDON, 1995), că judecata axiologică se bazează, în final, pe „raţiuni bune" ce pot fi aduse în sprijinul deciziei sale, trebuie să recunoaştem că oamenii aceştia au destule „raţiuni bune" în sprijinul opţiunii lor. Argumentele lor au aerul de a fi evidente, clare şi au avantajul bunului-simţ. În lipsa unui tribunal transcendent recunoscut, trebuie suspendată orice judecată universală. Dar există în asemenea spuse şi o atracţie la care secolul nostru cedează cu uşurinţă. Căci ele măgulesc dorinţa periferiilor de a se afirma înaintea centrului şi, pe de altă parte, încurajează autoculpabilizarea acestuia din urmă. Au chiar şi un aer democratic, deoarece s-ar părea că se

întemeiază pe pluralism şi pe deschidere multicultural.

Or, această forţă teoretică a parohialismului are de ce să ne îngrijoreze: ea poate alunga şi exila, sub vacarmul vociferărilor sale, benefica practică somnambulică, dar mai ales o poate discredita. A constata că o asemenea practică există, fie şi în pofida teoriei, este, cum am mai spus, îmbucurător. A abandona însă practica fără a-i căuta, după puteri, o susţinere pe măsură ar însemna a ne declara învinşi înainte de luptă, a părăsi un aliat preţios, a asocia slăbiciunea, laşitatea şi descurajarea cu o întristătoare neatenţie intelectuală.

3. Turnirul credinţelor

Comparaţia culturilor şi a sistemelor de valori nu este deloc o născocire modernă. Deja la Herodot întâlnim o faimoasă comparaţie între monarhie, oligarhie şi democraţie, prezentată sub forma unei dispute între trei nobili persani. La începuturile creştinismului, apologeţii compară uneori noua religie cu păgânismul, servindu-se de cadrul oferit de dialog şi de controversă, aşa cum se întâmplă în *Octavius* al lui Minucius Felix. Mai târziu, la comparaţie culturală s-a recurs într-o manieră directă, non-fictivă, „sportivă”, dar şi riscantă: e vorba despre competiţia intelectuală, desfăşurată înaintea regelui sau a episcopului între susţinătorii unor religii diferite. În special în Evul Mediu timpuriu, încercările de convertire a evreilor la creştinism erau uneori precedate de aprige, când nu şi relativ elegante dispute teologice între rabini şi doctori ai Bisericii, aşa cum s-a întâmplat la Limoges în 1010, controversa fiind urmată de un mai puţin elegant decret de convertire forţată (EISENBERG, 199*3, 190*). Cât de mult răspândită era această practică, ne-o arată Andrei Oişteanu, care a recenzat peste 40 de asemenea „turniruri” ale diferitelor credinţe, desfăşurate pe un spaţiu geografic uriaş, din Japonia şi până în Islanda şi din vremea lui Ahab, regele Israelului, până la Vasile Lupu (OIŞTEANU, 1995).

Ce putem spune despre mecanismul de atribuire a victoriei în asemenea „turnire ale credinţelor”, victorie ce

implica, desigur, de îndată, şi o judecată de valoare asupra sistemelor religioase aflate în discuţie? Pare limpede că declararea unuia dintre participanţii la „turnir" drept câştigător are ca fundament *judecarea unui sistem de valori cu etalonul oferit de un alt sistem de valori*, ceea ce conduce, aproape de regulă, la victoria sistemului-etalon. Dar, cum alegerea acestui sistem-etalon este arbitrară, ţinând de natura religiei autorităţii de stat din ţara respectivă, el fiind aşadar un „dat" exterior comparaţiei propriu-zise, putem califica acest tip de comparaţie ca *extrinsec*. Sau, cel puţin, alegerea etalonului apare ca arbitrară, dacă ne plasăm în afara cercului cultural respectiv. Într-adevăr, înaintea unui rege creştin învinge, ca regulă generală, creştinismul, în timp ce înaintea unui prezumtiv rege evreu ar fi învins, cu siguranţă, iudaismul.

Că lucrurile stau aşa se poate uşor vedea evocând tipul multor argumente şi „bunele raţiuni" aduse în luptă de cele două părţi: spre a demonstra că Mesia sosise deja, creştinii invocă forţa şi multitudinea regatelor creştine, contrastând aceste calităţi cu risipirea evreilor în întreaga lume, ce vieţuiau mizerabil, lipsiţi de un stat propriu şi pretutindeni persecutaţi. Dimpotrivă, pentru evrei spectacolul oferit de lumea creştină – războaie nesfârşite între regatele creştine, erezii, violenţe de tot felul – nu se potriveşte timpurilor postmesianice, fiind o dovadă că Mesia nu a venit încă (EISENBERG, 199*3, 191*). Desigur că în absenţa unui criteriu universal valabil, admis de ambele părţi, niciunul dintre aceste argumente nu poate fi declarat în absolut mai tare decât celălalt. Forţa (regatelor creştine) poate fi văzută, pe de-o parte, drept un semn de alecţie divină, dar, pe de altă parte, dezbinarea şi suferinţa aceloraşi regate pot fi interpretate la fel de bine ca semne ale mâniei divine. Care dintre aceste „bune raţiuni" va avea precădere depinde de o alegere prealabilă ce este dependentă de opţiunile arbitrului. Se vede bine că acesta nu poate fi considerat doar un arbitru; el este deopotrivă şi jucător, iar alegerea sa intervine, ca regulă generală, înaintea prezentării dovezilor.

Aparent, dar numai aparent diferit de această schemă se arată a fi „turnirul” pentru convertirea cneazului Kievului, Vladimir, încă păgân, la care ar fi participat, în 922, un musulman, un catolic, un evreu şi un bizantin ortodox (OIŞTEANU, 1995). Cneazul refuză islamismul pentru că interzice alcoolul, respinge catolicismul fiindcă recomandă postul, nu primeşte iudaismul fiindcă evreii nu mai domnesc peste Ierusalim, în schimb acceptă ortodoxia când solii săi trimişi la Constantinopol îi vorbesc despre splendoarea ceremoniilor de la Sfânta Sofia. Altfel spus, acest prinţ barbar adoptă religia care se asociază aparent cel mai bine cu înţelegerea şi sensibilitatea sa fruste. Şi aici, prin minare, decizia decurge din preferinţele, din opţiunile anterioare şi din prejudecăţile arbitrului.

Putem deduce de aici trăsăturile generale a ceea ce am numit „comparaţie extrinsecă”: criteriul de ierarhizare este *exterior*, *arbitrar* (ceea ce face ca odată cu schimbarea criteriului să se schimbe şi ierarhia) *Judecătorul nu e doar arbitru*, *ei şi*, *în mod necesar*, *jucător*. Aceasta nu înseamnă că judecătorul va acorda neapărat şi întotdeauna victoria partidei căreia el îi aparţine *explicit*, *formal*, prin credinţă sau sistem de valori. E cu putinţă, firește, ca, printr-o inversiune dictată de cine ştie ce sentimente şi resentimente, el să inverseze judecata. S-ar putea, de exemplu, ca un episcop iudaizant în secret, un *marrano*, să-l declare victorios în „turnirul credinţelor” pe evreu şi nu pe creştin. Dar decizia paradoxală luată de astă dată nu este cu nimic mai puţin izvorâtă din opţiunea fundamentală, prealabilă, *primară* a judecătorului, chiar dacă aceasta nu este vizibilă. Orice s-ar întâmpla, aşadar, rezultatul comparaţiei depinde nemijlocit de opţiunile filosofice şi etice *primare*, *cele mai puternice* ale arbitrului, la care el aderă *în cea mai mare măsură şi cu cea mai mare forţă*.

În temeiul *comparaţiei extrinseci* nu pot exista judecată şi ierarhizare imparţiale, independente de arbitru. În acest caz, alternativa e următoarea: ori trebuie

respinsă orice comparaţie între culturi, orice „turnir al credinţelor”, rezervându-se ierarhizarea numai pentru ceea ce se află în interiorul fiecărui sistem de valori şi poate fi judecat în temeiul criteriilor interne; este exact ceea ce susţin, de obicei, relativiştii şi deconstrucţioniştii, partizanii „comunităţilor interpretative” sau ai naţionalismelor drapate, postmodern, în „multiculturalism”.

Ori, altminteri, trebuie acceptat că, etalonul sau criteriul de judecare fiind arbitrare, propuse din afară, nu există comparaţie cu rezultat unic, constant, ci acesta poate varia în orice fel, în măsura în care instituţiile puterii, tradiţia locului ori alte circumstanţe dau prioritate unui criteriu sau altuia. Pe această concluzie se bazează, spre pildă, „revizioniştii” istoriei, care pretind că istoria „oficială”, fiind redactată la comanda socială a învingătorilor, poate fi oricând răsturnată şi rescrisă. Comparaţia culturală extrinsecă – atunci când ea este comisă – rămâne, din acest punct de vedere, un *act de autoritate*: un anumit sistem dominant politic, militar, economic îşi impune de cele mai multe ori valorile proprii, insistând, poate fără temei, că acestea ar avea o justificare universală. Binecunoscutul principiu: *învingătorii au întotdeauna dreptate* este moffo-ul acestei comparaţii. *Parohialismul cultural devine*, *atunci*, *urmarea firească a aplicării modelului comparaţiei extrinseci*.

Dar tot de aici mai decurge o importantă consecinţă: dacă adepţii parohialismului cultural au dreptate, ei au neapărat dreptate *numai* între limitele modelului oferit de comparaţia extrinsecă. Parohialismul rămâne invincibil teoretic atâta vreme cât formula „turnirului credinţelor” prezentată mai sus este singura legitimată să ne modeleze felul de a gândi, în ansamblu, comparaţiile culturale.

Întrebarea care soseşte atunci imediat este dacă suntem, de fapt, obligaţi să ne menţinem numai între limitele comparaţiei extrinseci, sau, altfel spus, dacă practica spontană a comparaţiei culturale are *întotdeauna*, ca substrat formal, *numai* modelul „turnirului credinţelor”

pe care l-am ilustrat până în acest moment.

4. Convertirea lui Bulan

Puţin după 950, Hasdai ibn Shaprut, medic de curte evreu şi ministru al emirului Cordobei, Abd ei-Rahman al

III-lea, iniţiază ceea ce se va numi cândva, de către eruditi, „corespondenţa khazară" (KOESTLER, 1976; DUNLOP, 1967). El trimite o scrisoare *kaganului* (regelui) khazarilor de pe Volga, Iosif, despre care auzise lucrul uimitor că domnea peste un popor ce se convertise la iudaism. Câţiva ani mai târziu, soseşte scrisoarea cu răspunsul lui Iosif. Hasdai află că, într-adevăr, acest neam turcie care erau khazarii se convertise la iudaism cam cu două sute de ani înainte de domnia lui Iosif, pe când era kagan strămoşul său, Bulan.

La prima vedere, convertirea acestuia, ce a urmat unui „lumir al credinţelor", seamănă întrucâtva cu cea a lui Vladimir. Ca şi în cazul cneazului rus, înaintea prinţului păgân sosesc reprezentanţii mai multor religii, în cazul kbazar, un musulman, un creştin şi un evreu. Asemănarea cu scenariul convertirii lui Vladimir încetează însă aici. În loc să-şi exprime mai direct sau mai ascuns preferinţele şi opţiunile personale preexistente şi să decidă în funcţie de ele, Bulan îl întreabă pe creştin care dintre celelalte două religii monoteiste i se pare mai aproape de Adevăr, fireşte, *după* a sa proprie. Creştinul se opreşte la iudaism, socotindu-l, din perspectiva lui, mai aproape de Adevăr decât islamismul. Kaganul procedează în acelaşi fel şi cu mahomedanul, care, de asemenea, atribuie iudaismului mai mult adevăr decât creştinismului. În acel moment, Bulan declară iudaismul învingător în competiţie, deoarece acesta beneficiază nu numai de propria sa „mărturie", ci şi de „mărturia" celorlalte două credinţe.

Conversiunea lui Bulan este povestită cu unele detalii schimbate de o sursă arabă din secolul al XI-lea, *Cartea regatelor şi a drumurilor* a lui albekri (KOESTLER, 1976, 74; DUNLOP, 196*7, 97*). Se spune aici că, înaintea kaganului, iudeul l-a întrebat pe creştin ce părere are despre Moise şi Thora. Acesta recunoaşte că Moise este un

mare profet, iar Thora spune adevărul, dar susţine că Iisus, fiul Mariei, este Cuvântul întrupat. La care iudeul declară: „*Nu cunosc doctrina sa, în timp ce el o acceptă pe a mea*”. Deşi, din motive lesne de înţeles, cronica arabă scrie că musulmanul a fost ucis prin fraudă înainte de a putea să ajungă şi el înaintea kaganului, este clar că discuţia dintre el şi iudeu s-ar fi desfăşurat în acelaşi fel şi cu acelaşi rezultat precum cea dintre iudeu şi creştin. Fiindcă şi pentru musulmani Moise şi Thora sunt venerabili, dar Mahomed şi Coranul nu sunt venerabile pentru iudei.

Să precizăm imediat că, pentru cercetarea în care ne-am lansat, este lipsit de importanţă să ştim dacă convertirea khazarilor la iudaism s-a petrecut într-adevăr în modul relatat. Nu *istoricitatea* evenimentului este ceea ce ne interesează aici, ci doar capacitatea povestirii de a înfăţişa un *tip ideal şi totodată exemplar de comparaţie culturală, diferit de cea extrinsecă*. Istoria convertirii lui Bulan e luată aici exclusiv ca „un mit fondator” al unei comparaţii, alta decât cea extrinsecă.

Cât de diferit este acest tip de „turnir al credinţelor” de tipul uzual se vede imediat: dacă în relatarea din „corespondenţa khazară” Bulan este cel care pune întrebările, în cronica arabă, în schimb, acelaşi rol este împlinit chiar de iudeu, fără ca rezultatul confruntării să fie diferit. Cu condiţia ca dialogul să decurgă după aceeaşi schemă, oricine, aşadar, poate pune întrebările, indiferent de credinţa sa. *Decizia nu mai este, prin urmare, arbitrară, în sensul că ea nu depinde de persoana şi opiniile unui arbitru*. Dar, dacă nu este arbitrară, înseamnă că ea nu-şi află criteriul în opţiunea judecătorului. Nu acesta impune victoria, ci jucătorii înşişi, dialogând, ajung singuri la o concluzie pe care fie unul dintre ei, fie altcineva o formulează. De fapt, concluzia exista deja, în implicitul relaţiilor dintre cele trei religii sau cele trei cărţi sacre, iar dialogul nu a făcut decât s-o expliciteze. Decizia apare, aşadar, din *interiorul cercului jucătorilor* şi nu din exteriorul lor, iar comparaţia poate fi numită, de aceea,

intrinsecă.

Este fundamentală de notat diferenţa dintre felul cum se realizează comparaţia extrinsecă şi felul în care se realizează comparaţia intrinsecă: în primul caz avem, în principiu, de a face cu o *succesiune de discursuri* ale protagoniştilor, care, răspunzând sau nu fiecare unor întrebări ale arbitrului, îşi elogiază propria religie şi o critică pe cea a adversarilor. Joacă aici un rol important tipul argumentelor, logica demonstraţiei, calitatea expunerii etc., mai puţin pentru a determina cu adevărat decizia, care, aşa cum spuneam, este luată în prealabil, cât pentru a o legitima în ochii publicului actual sau potenţial. Spre exemplu, înaintea lui Vladimir, preotul ortodox şi-a început discursul printr-o respingere violentă a celorlalte religii. Discursul acesta este aşadar pur *esenţialist*, deoarece el introduce, ca temei al comparaţiei, o esenţă exterioară substanţei concretului.

Dincolo, în cazul comparaţiei intrinseci, nu întâlnim discursuri, ci un *dialog*, a cărui miză nu este elogiul şi critica unor idei şi convingeri, însoţite de argumentaţia respectivă, ci doar stabilirea unei *relaţii de ordine*, în fapt explicitarea, punerea ei în lumină. Important nu este aici *de ce* se susţine că, să spunem, creştinismul e mai bun sau mai adevărat decât iudaismul sau decât Islamul (adică ceea ce rezultă din criteriile de comparaţie extrinsecă), ci contează doar *care* dintre religii este declarată de către mai mulţi oameni „mai bună”. Iată de ce este indiferentă motivaţia particulară atribuită eventual acestei relaţii de ordine, lucru confirmat şi de existenţa celor două versiuni ale turnirului lui Bulan. Esenţială este aici doar ordinea prezentă pe lista de preferinţe a participanţilor.

Avem de-a face, prin urmare, cu o decizie *intersubiectivă* şi nu cu una individuală. Fiind independentă atât de persoana şi de poziţia arbitrului, cât şi de felul în care relaţia de ordine propusă este motivată de către participând, s-ar părea că decizia spune ceva efectiv numai despre *natura relaţiilor* sistemelor de valori care intră în joc. Pe de altă parte, fiind vorba despre un

dialog, şi nu despre o suită de monologuri, am putea susţine cu temei că tipul de comparaţie intrinsecă permite participanţilor să se afirme ca persoane, să se ia unii pe alţii în serios în această calitate.

Mai există însă o deosebire între cele două tipuri de comparaţie culturală, ce ni se pare extrem de interesantă. Pentru a o percepe, să detaliem mecanismul de decizie al comparaţiei intrinseci.

Este lesne de observat că acest mecanism acţionează în *două etape*; în decursul celei dintâi, să presupunem că cei trei protagonişti, reprezentanţii a trei religii şi trei cărţi sacre, sunt întrebaţi pe rând care dintre cele trei este religia pe care o preţuiesc *cel mai mult*, sau o consideră *cea mai adevărată*. Este limpede că fiecare va numi, în această calitate, propria sa religie. Vom acorda câte două puncte fiecăruia şi vom constata că ei se află la egalitate, situaţia fiind, deocamdată, indecidabilă.

Urmează etapa a doua: de data aceasta, competitorii nu vor mai fi întrebaţi care este religia apreciată cel mai mult, ci care este aceea apreciată ca venind pe *locul doi*, reprezentând, aşadar, un „second choice”, un bine de gradul doi, un *adevăr secund* etc. Ştim ce se întâmplă: atât creştinul, cât şi musulmanul aleg, drept *opţiune secundă*, iudaismul său, mai exact, Vechiul Testament, pe care ambii îl rânduiesc printre cărţile sacre, în timp ce iudeul pur şi simplu nu are opţiune secundă distinctă (la el opţiunea primă şi opţiunea secundă coincid, deoarece iudeii nu acordă un caracter sacru, fie şi de gradul doi, nici Noului Testament, nici Coranului, şi îi consideră pe Iisus şi Mahomet impostori, pe câtă vreme atât creştinii, cât şi mahomedanii acordă veneraţie lui Moise şi profeţilor biblici). Or, dacă pentru cea de-a doua opţiune adăugăm numai un singur punct, observăm că iudaismul va însuma în final 4 puncte (două de la iudeu şi câte unul de la creştin şi de la mahomedan), în timp ce celelalte două religii vor rămâne numai cu câte 2 puncte.

Am putea generaliza situaţia chiar şi pentru cazul în care, să zicem, nu există, la niciun participant la întrecere,

coincidenţă între opţiunea întâi şi opţiunea secundă; de exemplu, să presupunem că iudeul ar opta, în primă opţiune, pentru Talmud, şi nu pentru Vechiul Testament, în acest caz, Talmudul, la fel ca şi Coranul şi Noul Testament, ar primi câte 2 puncte. Numai că, o dată depăşită prima opţiune, la a doua opţiune toţi trei participanţii ar desemna, evident, Vechiul Testament, care ar primi astfel 3 puncte, întrecând chiar şi aşa în apreciere pe oricare dintre celelalte trei cărţi. (Practic, în această ultimă situaţie, kaganul ar fi trebuit să se convertească nu la iudaismul ortodox, ci la „karaism”, un iudaism arhaic şi fundamentalist care respingea „Legea Orală” – Talmudul – şi accepta numai „Legea Scrisă” – Vechiul Testament. Unii istorici cred că rolul jucat de karaism în regatul khazar a fost mare, dacă nu dominant.)

Se înţelege astfel că ceea ce produce în fapt diferenţa, ceea ce asigură *decidabilitatea*, introducând *precedenţa* Vechiului Testament în turnirul lui Bulan, este tocmai *opţiunea secundă*, adică ceea ce este ales de o bună majoritate ca venind pe locul doi în valoare şi calitate. Comparaţia extrinsecă se baza, în fapt, pe *prima alegere*; arbitrul, judecătorul decideau în funcţie de ceea ce iubeau ei cel mai mult, doreau cel mai mult, aşteptau cel mai mult.

Comparaţia intrinsecă valorizează, dimpotrivă, cea de-a *două alegere*. Important în cazul ei devine *secundarul*, ceea ce oamenii doresc, iubesc, preferă numai *în al doilea rând*, atunci când, dintr-un motiv sau altul, dorinţa lor cea mai puternică ajunge să fie îngrădită. Or, în timp ce prima opţiune este foarte personalizată, idiosincratică uneori, partizană de obicei, radicală, opţiunea secundă pare a fi mai puţin personalizată, mult mai puţin localizată şi specifică. Ceea ce dorim cel mai mult ne individualizează şi ne separă nu o dată; ceea ce dorim numai în al doilea rând ne asociază şi ne alătură. De aceea, a doua opţiune este mai puţin imperativă, cât-şi mai puţin spontană. Presupunând un consimţământ mai puţin gălăgios, dar mai general, ea fluctuează cu o amplitudine mai mică şi mai

rar, astfel încât *există un număr mult mai mic de opţiuni secundare decât de prime opţiuni*.

Merită notat că această ultimă propoziţie este adevărată numai atunci când în alegere intervine şi un *calcul raţional*. De exemplu, dacă mai mulţi oameni sunt întrebaţi asupra preferinţelor lor coloristice, este probabil că vom obţine răspunsuri tot la fel de diverse la nivelul celei de-a doua opţiuni, ca şi la nivelul primei opţiuni. În schimb, dacă mai multor adolescenţi li se va cere să formuleze opţiuni privitoare la viitoarea lor profesie, este probabil că opţiunile lor secunde vor fi cu mult mai limitate decât primele lor opţiuni. Prima opţiune, în acest caz, este de multe ori un vis, în timp ce cea de-a doua ţine seama de anumite constrângeri materiale, sociale şi personale, realizând o *negociere* între acestea şi dorinţa pură.

Ca urmare, o asemenea decizie bazată pe opţiuni secunde va avea mai multă durabilitate, va oferi mai puţină fluiditate, rezistând mai solid înaintea umorilor gustului, chiar dacă se va impune mai anevoie şi cu ezitări. De asemenea, ea este în general mai uşor de legitimat cu argumente acceptabile de un număr mai mare de oameni. Iată principiul care face posibilă comparaţia intrinsecă.

Dar ce se obţine, totuşi, în urma acestui tip de decizie, luată după două „tururi de scrutin”? Comunică rezultatul obţinut, spre exemplu, o veritabilă superioritate a unuia dintre aceste sisteme? Nu: spre deosebire de comparaţia extrinsecă, ce proclamă o *superioritate* netă şi clară (deşi subiectivă) a unui sistem de valori asupra altuia sau altora, confecţionând în final o *ierarhie cu mai multe trepte*, comparaţia intrinsecă este mult mai *modestă*. Cel mult, ea comunică ceea ce aş numi o anumită *precedenţă*. De aceea, convertindu-se la iudaism, Bulan s-a pripit probabil întrucâtva: din înfruntarea celor trei religii a reieşit de fapt nu necesitatea unei convertiri (ceea ce implică doar opţiunea primă), cât faptul că *nu poţi respinge radical* Vechiul Testament şi iudaismul, fără ca prin aceasta să pui în discuţie Noul Testament şi Coranul (procedând invers, nu se întâmplă, fireşte, acelaşi lucru).

În al doilea rând, comparaţia intrinsecă nu ne spune nimic despre relaţia dintre celelalte două religii – islamismul şi creştinismul – ea neputând să stabilească între acestea nici măcar o relaţie de precedenţă. Prin urmare, comparaţia intrinsecă nu poate produce o ierarhie cu mai multe trepte. De fapt, ea oferă nu o ierarhie, ci o *relaţie orientată*. Comparaţia extrinsecă este o comparaţie „tare", dar dependentă de criteriile arbitrului, comparaţia intrinsecă este „slabă", independentă însă de vreun arbitru. Prima poate conduce la rezultate spectaculoase, la ierarhii complexe, dar instabile, cea de-a doua pare să poată compensa relativa modestie a rezultatelor printr-o anumită stabilitate şi raţionalitate.

Din acest punct de vedere, trebuie observat că tocmai faptul că Vechiul Testament constituie opţiunea secundă a creştinilor, şi aceasta cu atât mai constant şi mai temeinic cu cât ei îşi iau religia proprie mai în serios, trebuie să fi contat mult în relativa toleranţă cu care au fost trataţi evreii în Evul Mediu de către, nu întâmplător, o însemnată parte a *ierarhiei ecleziastice* (cu excepţia celei spaniole).

De exemplu, marile persecuţii, uciderile şi jafurile pe care le-au avut de îndurat evreii mai ales în timpul Cruciadelor s-au datorat de obicei fie nobililor, fie mai ales gloatelor fanatizate. A rămas faimos cazul episcopului Ioan de Speier care, în timpul Cruciadei I, nu numai că i-a apărat pe evrei, dar a pus să fie aspru pedepsiţi persecutorii lor (EISENBERG, 199*3, 203*). În timpul Cruciadei a II-a, Sf. Bernard de Clairvaux a intervenit personal pentru a-l opri pe fanaticul monah Radulf, ce îndemna masele să ucidă evrei. Iar mai târziu, în secolul al XIII-lea, Papa Inocenţiu al IV-lea denunţă acuzaţiile de omor ritual aduse evreilor (EISENBERG, 199*3, 210 – 213*). De fapt, Biserica, care altminteri nu-i iubea câtuşi de puţin pe evrei, ştia totuşi foarte bine că anihilarea evreilor, adică a celor a căror *opţiune primă* este Vechiul Testament, ar fi afectat grav chiar temeiurile creştinismului pentru care Vechiul Testament rămâne încă *opţiunea secundă*. Sau,

altfel spus, de vreme ce în interiorul fiecărui creştin există în subsidiar un iudeu, a-l distruge (prin ucidere sau convertire forţată) pe iudeul din afară înseamnă a-l nimici şi pe „iudeul dinăuntru", ceea ce conduce la o sinucidere teologică.

Iată de ce anti-iudaismul tradiţional consimte la persecuţie, dar nu la exterminare, şi tinde să considere convertirea voluntară la creştinism drept o soluţie optimă. Numai o biserică sau un creştinism denaturat şi păgânizat vor recurge, în secolul XX, la veritabilul antisemitism. „Soluţia finală" nu va fi de conceput decât într-o epocă şi o societate profund decreştinate în interiorul lor şi profund devotate unui Stat devenit atotputernic ce-şi anexase Bisericile, deja erodate de o gnoză *sui generis*. Nu este o întâmplare, de aceea, că un gânditor autentic creştin ca Berdiaev poate scrie:

Este cu adevărat uimitoare superficialitatea creştinilor care consideră posibil ca ei să fie antisemiţi. Prin izvoarele lui umane, creştinismul este o religie de tip evreiesc, cu alte cuvinte de tip mesianic-profetic... Ar trebui recunoscut ca deosebit de semnificativ faptul că antisemitismul germanic se transformă în anticreştinism (BERDIAEV, 1992).

Suntem, ca regulă generală, tentaţi să acordăm toată biruinţa *celui dintâi*, ocupantului locului unu în orice competiţie. Cel care stă în faţă îi lipseşte de glorie şi îi alungă adesea în obscuritate pe toţi ceilalţi. Vocabule precum „principe" (*princeps*), „Fürst", „preşedinte" (*praesidens*), „şef* (*chef*) atestă, etimologic, reprezentarea comună polii vit căreia *primul* are întreaga autoritate şi putere. Din această perspectivă, al doilea rămâne doar un *locţiitor* a cărui singură şansă este să-l detroneze pe primul, luându-i, dacă poate, locul şi utilizând în acest scop fie forţa, fie servindu-se de înşelăciune, precum Iacob împotriva lui Esau. Dar, în acest fel, secundul, la rândul lui, devine *primul* şi este ameninţat de răscoala unui nou locţiitor. Victoria primului este, incontestabil, reală şi adesea impozantă. Dar ea rămâne fragilă, contestată mai

întotdeauna cu vehemenţă, locală.

Or, natura comparaţiei intrinseci sugerează că există şi o altfel de biruinţă, mai ascunsă, mai obscură, greu de perceput uneori, confundabilă cu înfrângerea, parţială adesea, ilar întotdeauna durabilă, translocate, intersubiectivă, mai stabilă, greu de anulat în timp. În acest caz, tocmai cel de-al doilea sosit şi nu întâiul câştigă, subsidiarul latent şi mai fragil are prioritate asupra dominatorului aparent: opţiunea secundară şi nu cea primară obţine, mai greu şi mult mai târziu, ce-i drept, diferenţa hotărâtoare.

Aceste pagini vor să arate cât de mult, de fapt, depind existenţa şi practicile noastre bune de un principiu, aparent paradoxal, pe care îl putem formula şi astfel: *al doilea sosit, secundul, e câştigătorul*.

III. Referinţa

1. „Bazarul de orânduiri”.

Fără s-o ştie, regele khazar a ilustrat printr-o formulă dialogică pregnantă o procedură comparativă ce ne pare extrem de răspândită, de importantă, fie şi acoperită de tăcerea implicitului. Probabil că, dacă lumea este ceva mai puţin haotică în fapt decât ne-o reclamă diverse teorii catastrofice, dacă persistă totuşi printre noi o anumită ordine practică, fie şi firavă, aceasta se datorează şi recursului implicit la diferite forme tacite, implicite, de „turnir al lui Bulan”. Ne revine să încercăm să le explicităm.

Să presupunem, aşadar, că, nemulţumit de confruntarea ideologiilor şi a sistemelor politice, neputându-se decide care dintre acestea merită mai mult respect şi care trebuie aleasă ori, respectiv, ales pentru o bună guvernare, kaganul (un kagan poate modernizat) s-ar decide să invite pe câţiva dintre reprezentanţii principalelor ideologii, spre a-i solicita să se întreacă. Că monahul iudeo-turc, oricât de barbar ar fi rămas şi neştiutor al subtilităţilor civilizaţiilor avansate, era îndreptăţit să repete şi sub aspect politic experienţa sa confesională, se vede de îndată: comparaţia între diferite

forme de guvernare, de fapt între diferitele ideologii pe care guvernările se întemeiază, s-a făcut, la modul teoretic şi explicit, de regulă în maniera *extrinsecă*. După inaugurarea procedurii tradiţionale schiţate de Herodot la care m-am referit (şi pe care a reluat-o la noi într-o manieră parodică Budai-Deleanu în *Ţiganiada*), Platon consacră comparaţia extrinsecă a sistemelor politice în *Republica*. Ierarhizând, în Cărţile VIII şi IX ale dialogului, în această ordine: *timarhia*, *oligarhia*, *democraţia* şi *tirania*, Platon foloseşte drept criteriu şi drept canon constituţia statului său perfect, ideal, pe care tocmai o descrisese:

…*după ce ai înfăţişat orânduiala cetăţii* [ideale], *ai afirmat că cetatea astfel înfăţişată e bună… Cât despre celelalte cetăţi, pe acelea le-ai declarat pline de cususuri, dacă aceasta este aşa cum trebuie* [subi. A.C.] (PLATON, Rep, 455 a).

Altfel spus, *utopia* administrează judecarea formelor de guvernare reale, consacrându-le drept *corupte* în diferite grade. Doar că o idee, o formă socio-politică, este proclamată drept utopică, adică de *nicăieri*, numai de către cei ce nu cred în ea, după cum observase Karl Mannheim; pentru ceilalţi, pentru susţinătorii ei, fie ei marxişti, troţkişti, maoişti, fascişti, integrişti etc., adică pentru cei ce *cred*, ea este consacrată ca ştiinţă, adevăr, realism pur (MANNHEIM, *203*). A compara în acest mod societăţile nu este altceva, aşadar, decât un *acte de foi*, o investiţie iraţională, o opţiune de tip religios, deşi nedeclarată adesea ca atare.

Bineînţeles că, pentru comparaţie, se pot utiliza şi criterii mai pragmatice: venitul pe cap de locuitor, felul în care se repartizează avuţia socială, stabilitatea instituţională, gradul de responsabilitate a conducătorilor, iar ştiinţele politice moderne au găsit mijloace de cuantificare a majorităţii unor asemenea criterii. Să nu ne lăsăm însă înşelaţi de aparenţa de obiectivitate conferită de cifre. La baza lor se află întotdeauna criterii valorice exterioare asupra cărora trebuie, în prealabil, căzut de

acord.

Confruntaţi, aşadar, cu blocajul verosimil al comparaţiei extrinseci, să încercăm compararea intrinsecă a sistemelor politice şi de guvernare. îi vom invita înaintea unui kagan fictiv pe reprezentanţii acestor sisteme, modernizându-le astfel, eventual, întrucâtva denumirea (dacă nu şi conţinutul). Să admitem, aşadar, de exemplu, că un *fascist*, un *comunist* şi un partizan al *democraţiei liberale* se strâng laolaltă, încercând să afle care dintre sisteme are, dacă nu o superioritate faţă de celelalte, măcar o anumită precedenţă. Problema este atunci ce întrebare discriminantă ar trebui să le fie pusă?

Ştim deja că nu trebuie puse întrebări de tip substanţialist, că nu trebuie să cerem explicaţii şi justificări, ci simple evaluări. Pentru a evita tocmai ca metafizica justificărilor să invadeze şi să invalideze evaluarea, propun să-i întrebăm pe diferiţii adepţi ai sistemelor politice *în ce sistem politic preferă ei să trăiască*. Fireşte, la „primul tur de scrutin", fiecare va opta pentru propriul său sistem. Dar ce se va întâmpla dacă, opţiunea primă fiind dintr-un motiv sau altul blocată, li se va solicita formularea celei de-a doua opţiuni?

Există un răspuns foarte vechi, dar mereu reluat, şi nu atât în chip declarativ, cât practic, la această întrebare. îl întâlnim, în mod exemplar, tot la Platon, care recurge tacit la o comparaţie intrinsecă. Răspunsul său este cu atât mai semnificativ şi mai valabil cu cât, ideologic vorbind, opţiunea *primă* a filosofului (între sistemele *reale*) era fermă şi era deja luată: o formă de aristocraţie, dacă nu chiar un stat totalitar, cum susţine Popper. Aşadar, referindu-se, în *Republica*, la democraţie, el spune: „*E clar că fiecare îşi va orândui propriul fel de viaţă, acela care i-ar fi pe plac*". Şi apoi adaugă:

Din pricina toleranţei ei [a democraţiei], *există acolo toate felurile de orânduiri şi cel care vrea să proiecteze o cetate... are posibilitatea să aleagă felul de cetate care îi este pe plac, ca şi când, ajungând la un bazar de regimuri politice şi alegând, el ar putea astfel plănui cetatea sa*

(PLATON, Rep, *557 d*).

Prin urmare, susţine Platon, când cineva nu poate trăi în orânduirea politică favorită – fie ea tiranie, oligarhie, (noi am spune, printr-o licenţă) *fie comunism*, *fie fascism* etc. – îi rămâne să trăiască în democraţie, unde, la nevoie, el poate afla sau reconstrui, în mic, guvernarea respectivă preferată. Democratul este singurul care nu are alt regim decât cel liberal unde să poată trăi fără primejdie. Pentru el, cea de-a doua opţiune coincide cu prima.

Expresia „bazar de orânduiri" (*pantopolion ton politeiori*) este, firește, derogativă, dar, nu mai puţin, ea exprimă un adevăr fundamental: *democraţia poate accepta*, *între limitele ei constituţionale*, *„rezervaţii" sau „interpretări" mai mult sau mai puţin non-democratice*. Spun, cu aceasta, că legile şi regulile după care se conduce democraţia pot fi adoptate de persoane sau grupuri antidemocratice sau nedemocratice, ce le vor folosi în propriile lor interese. Acestea pot în mod legal alcătui asociaţii legale, pot vota, trimite deputaţi în parlamente, pot edita publicaţii etc. Lucrul nu este posibil în alte sisteme: un stat fascist îi va persecuta şi interzice pe comunişti, un stat comunist, pe fasciști şi ambele – pe democraţi. Aceasta confirmă că, pentru democraţi, nu există o a doua opţiune distinctă de prima.

S-ar putea replica, eventual, că există partizani ai unor regimuri antidemocratice care detestă în asemenea măsură democraţia sau care îşi iubesc atât de mult patria, încât ei preferă să moară în ţara lor, precum Socrate în închisoare, decât să emigreze şi că, în consecinţă, nici aceşti oameni nu ar avea o opţiune secundă democratică. Raţionamentul acesta e fals în măsura – în care oamenii respectivi sunt efectiv solicitaţi să-şi exprime *preferinţele* şi să aleagă un regim politic dintre mai multe posibile. Căci a exprima o preferinţă sau a face o alegere politică presupune că persoana în cauză a avut deja libertatea deopotrivă interioară xi exterioară de a decide. O dispută şi un dialog de tipul celui relatat de istoria lui Bulan

sugerează existenţa măcar a unei *situaţii proto-democratice*, acceptată tacit, de vreme ce adversarii se supun scenariului disputei. Dovada că există o listă de preferinţe, unde democraţia stă în poziţia a doua, e dată oricând cineva îşi permite ca, în urma unui proces deliberativ sau a unui dialog, să-şi exprime deschis xi liber preferinţa fie şi pentru o tiranie.

Faptul că democraţia reprezintă opţiunea secundă pentru adepţii unor regimuri politice diferite de cel democratic e admis de Platon şi în *Politicul* (PLATON, Pol, *il*) *2 b-303 b*). Aici, Platon face o analiză a sistemelor politice bazată pe două criterii: primul se referă la numărul celor care conduc şi, astfel, de aici provin cele trei orânduiri fundamentale: cea în care conduce unul singur – monarhia, cea în care conduce un număr limitat – oligarhia, şi cea în care conduce mulţimea, poporul. Acum intervine al doilea criteriu, stabilind că fiecare dintre aceste orânduiri se poate prezenta sub două aspecte, ţinând seama de posibilitatea ca regimul să funcţioneze potrivit unor legi (*kata nomous*), sau fără să ţină seama de legi (*paranomos*). Evident că regimurile „legale" sunt, în principiu, superioare celor „ilegale" (sau ilegitime), dar felul cum se ierarhizează toate cele şase forme este plin de interes: monarhia „legală" este cel mai bun regim dintre toate şi el întruchipează de fapt statul perfect descris şi în *Republica*. Dimpotrivă, monarhia „ilegală", care nu este altceva decât o *tiranie*, se arată a li, dintre toate, regimul cel mai rău. Guvernarea celor puţini, când e legală, formează ceea ce Platon numeşte „aristocraţie" şi ocupă poziţia a doua în bine, dar, când este „ilegală", se cheamă „oligarhie" şi ocupă poziţia secundă în rău. Cum se poate uşor bănui, democraţia ocupă poziţia centrală sub ambele ei forme. Ea este, spune Platon.

…dintre toate orânduirile legale cea mai rea şi dintre toate orânduirile ilegale cea mai bună. Iar atunci când toate regimurile sunt nelegiuite, e preferabil să trăieşti în democraţie (nika zen), *dar când ele sunt bine conduse, cel mai puţin trebuie trăit acolo*.

Altfel spus, atunci când, din pricina degenerării şi a corupţiei (ceea ce se întâmplă aproape întotdeauna), opţiunea primară pentru formele de guvernământ aristocratice nu este acceptabilă, sau când, dintr-un motiv sau un altul, partizanul unui regim non-democratic este silit de regimul respectiv să se exileze, democraţia, ca loc de azil, devine obiectul celei de-a doua opţiuni. Exemplele moderne abundă, de la Lenin care şi-a găsit refugiul în Elveţia şi până la ayatolahul Khomeini, care, după mulţi ani de exil în Franţa, s-a reîntors în Iran, unde a edificat un regim profund antidemocratic şi antioccidental.

Consecinţa imediată a celor spuse mai sus este că, dacă îi înlocuim pe adepţii religiilor (sau ai cărţilor sfinte respective) prin partizanii ideologiilor esenţiale sau ai sistemelor respective de guvernare, obţinem o discriminare între ele din nou pe seama *celei de-a doua opţiuni*, de data aceasta democraţia câştigând *precedenţa* pe care o primise anterior, în baza celeilalte comparaţii, Vechiul Testament.

Dar, s-ar părea, tot o consecinţă a acestei înlocuiri ar fi şi plasarea, să zicem, a comunismului, respectiv, a creştinismului, în aceeaşi rubrică dezavantajoasă, ceea ce, firește, fie şi datorită, simplei alăturări a acestora, ar putea stârni vehemente proteste. Protestele sunt, într-adevăr, întemeiate, iar eroarea pe care am fi putut-o comite astfel ne arată bine particularităţile comparaţiei intrinseci şi marea ei deosebire de cea extrinsecă.

Într-adevăr, noi suntem obişnuiţi să raţionăm în felul următor: de vreme ce, să spunem, elementul *a* şi elementul *ci* se află pe o poziţie similară într-un tabel tip, şi deoarece apreciem pe *a* ca fiind „rău”, „negativ” etc., vom tinde să trecem evaluarea negativă şi asupra lui *a*. *Procedura tranzitivităţii este însă ilegitimă* din punctul de vedere al comparaţiei intrinseci. Aceasta stabileşte strict o *relaţie orientată* între anumite elemente. Am putea, eventual, *cel mult* declara că-a este „mai rău” decât un anume element *b*, care obţinuse anterior cea de-a doua opţiune şi că, în baza unei alte opţiuni secunde, *ci* este „mai rău” decât

corespondentul său *ß. Or, a fi „mai rău” nu înseamnă deloc a fi „rău”*. Întru sfinţenie, sfântul este fireşte „mai rău” decât Dumnezeu, dar altminteri sfântul e „bun” şi nu „rău”. La Ici, aurul este mai ieftin decât platina, dar aurul rămâne un metal nobil şi scump. De aceea, noi putem oricând declara fascismul şi comunismul „rele” în absolut, printr-o judecată de primă opţiune. În baza celei de-a doua opţiuni însă, le putem numi doar „mai puţin de preferat” decât democraţia, iar aceasta deocamdată pur şi simplu fiindcă, trăind într-o democraţie, se poate construi „o insulă” comunistă sau fascistă (partide, de exemplu), în timp ce a trăi liber într-o dictatură este cu neputinţă. Aşadar, nu suntem îndreptăţiţi să utilizăm pentru niciuna dintre entităţile ideologice *pozitivul* sau *superlativul*, ci trebuie să ne limităm la *comparativ*. De asemenea, chiar dacă în temeiul primei opţiuni avem toată libertatea să apreciem Noul Testament ca „foarte bun”, înaintea kaganului acesta se va înfăţişa ca „preferabil în măsură mai mică” decât Vechiul Testament.

De fapt, când comparăm în mod extrinsec, evaluăm mai întâi lucrurile, declarându-le „bune” şi „rele” în temeiul criteriilor exterioare propuse, şi numai apoi le alăturăm mental şi le supunem astfel comparaţiei, obţinând o relaţie şi o ierarhie între ele. Dimpotrivă, când comparăm intrinsec, noi nu evaluăm în prealabil elementele culturale, ci observăm cum interacţionează ele efectiv, practic, căutând doar să descoperim şi să explicităm *relaţia orientată existentă spontan*, relaţie care însă nu ne poate câtuşi de puţin nici striga şi nici şopti ceva despre natura şi preţul lucrurilor *în sine*.

Comparaţia extrinsecă este, aşadar, cu mult mai liberă: în temeiul său, *orice* entităţi culturale pot fi comparate între ele cu egal de multă sau de puţină îndreptăţire metodologică, spre exemplu, Vechiul Testament şi Vedele, Confucius şi Platon, fundamentalismul islamic şi nazismul etc. Dimpotrivă, comparaţia intrinsecă presupune neapărat *contiguitatea*, *raportul* efectiv, practic al elementelor de comparat, dar şi

alte relaţii mai complicate la care mă voi referi. Aceste elemente sunt comparabile numai în măsura în care ele se asociază, intră în relaţie *realiter*. Ea nu are sens decât pentru elementele culturale cu contacte multiple şi profunde, contacte reale şi nu imaginare, ipotetice; uneori, chiar dacă nu în mod necesar, pentru elemente între care există o relaţie genetică. Comparaţia intrinsecă este, în mod fundamental, *intranzitivă*, în sensul că relaţia obţinută într-un caz are o valoare pur relativă şi locală, neputând fi extrapolată. De aici, o anumită greutate în a construi modele generale ale comparaţiei intrinseci. Ea se poate mult mai bine şi mai adecvat descrie printr-o cazuistică. Presupunând, deci, numeroase limitări, comparaţia intrinsecă este, cum am mai spus, *slabă*, singurul ei avantaj, dar care îi compensează, cred, defectele, fiind autonomia ei faţă de criterii exterioare, caracterul ei *non-arbitrar şi intersubiectiv*, remarcabila sa stabilitate.

2. Absenţa metafizicii

Bazată fiind pe comparaţia intrinsecă, esenţială devine, de aceea, non-dependenţa poziţiei ocupate de sistemul democratic faţă de un scenariu *metafizic*, oricare ar fi el; ea depinde numai de *scenariul dialogic* al „turnirului khazar”. Mă apropii, în acest punct, de John Rawls, care a încercat să fundamenteze „dreptul” într-un sistem democratic, nu pe o concepţie metafizică asupra „supremului bine”, ci pe *fairness* (ceea ce am putea traduce prin „corectitudine”), care se susţine pe *conceperea societăţii ca un sistem de cooperare între persoane libere şi egale* (RAWLS, 1997) – Numai că, după părerea mea, Rawls reintroduce lotuşi, cel puţin aparent, o ipoteză metafizică asupra naturii umane: el admite, ca precondiţie pentru cooperare, faptul că cetăţenii pot pretinde a se raporta unii la alţii *numai* ca „persoane libere şi egale”. Ei vor descoperi amintita *fairness* dacă vor omite, voluntar, să se refere la toate celelalte determinări ale lor, în afara libertăţii şi a egalităţii, procedând ca şi când s-ar afla „sub un văl de ignoranţă”. Dar încă nu este clar de ce este obligatoriu ca ei să se considere pe sine

persoane libere şi egale. Şi ce înseamnă „libere” şi, mai ales, ce înseamnă „egale”? Şi, mai ales, cum pot fi persoanele abstrase din determinările lor concrete? (SANDEL, 1997)

De fapt însă, acest „constructivism kantian” – cum şi-l numeşte Rawls – rămâne extrem de interesant. Totuşi, pentru a evita ca întrebări precum cele de mai sus să creeze dificultăţi, trebuie, după părerea mea, pornit „mai de jos”, exact de la modelul sau scenariul „turnirului khazar”, adică de la o situaţie practic-dialogică, ce are loc efectiv la un moment dat (şi nu doar în chip ideal), într-un spaţiu public concret (*Öffentlichkeit*). Simplul fapt că aici unii oameni îşi vorbesc, dialoghează, argumentează sau se justifică, şi nu, să zicem, dau ordine sau se roagă, şi că, în urma dialogului, se stabilesc implicit liste cu preferinţe, din care unele preferinţe câştigă şi altele pierd, produce emergenţa libertăţii şi a egalităţii persoanelor, fie încă şi într-o

1 Evident, vezi şi RAWLS, 1971. De fapt, raţionamentul lui Rawls este, în bună măsură, bazat pe caracterul mai raţional al opţiunii secunde decât cel al opţiunilor prime. A alege „sub vălul ignoranţei” înseamnă a alege ce-mi este convenabil atunci când îmi este interzis să extrag avantaje din situaţia mea socială sau din talentele pe care le am. Cred că tocmai explicitarea scenariului alegerii poate da o mai bună întemeiere teoriei lui Rawls.

expresie tacită, proto-democratică, după cum tot în acest fel se afirmă şi posibilitatea de a se ajunge, paşnic, la o *configuraţie prin care să se expliciteze precedenţe* între sistemele de valori puse în joc.

Trebuie reamintit, însă, că această configuraţie, bizuită pe o comparaţie intrinsecă, nu este menită să genereze neapărat şi imediat „conversiuni”, sau să ducă măcar la un „consens”, pentru a folosi formula lui Habermas. Important, cum am mai spus-o, în cazul discuţiei dinaintea prinţului khazar, nu a fost atât faptul „convertirii kaganului”, cât acela că fundamentul creştinismului sau al islamismului nu poate fi asigurat

renegând „iudeul dinăuntru”.

Nu este nevoie, deci, să ne silim a ne sustrage afilierilor şi caracteristicilor noastre concrete, pentru a ne descoperi natura de persoane egale. E destul dacă ne adresăm unii altora, chiar fără obsesia de a cădea de acord pe loc. Fiindcă, indiferent de ce ar crede cu adevărat oamenii unii despre alţii, împrejurarea că îşi adresează cuvântul şi îşi răspund relevă faptul că ei tind să se trateze ca fiinţe libere şi egale în esenţa lor. Nu este nevoie ca, de pildă, Socrate sau Menon, din dialogul *Menon* al lui Platon, să-i considere, în mod *explicit*, pe sclavi egali cu ei înşişi; poate că nici nu o fac. Nu este nevoie nici măcar de o „poveste metafizică” despre om, cum ar fi aceea a preexistenţei sufletului şi a *reminiscenţei*; din momentul în care Socrate consimte să dialogheze cu sclavul lui Menon, aşa cum ar discuta cu oricare atenian liber, calitatea de persoană a sclavului *se revelează* de sub plasa dialogului în care el intră. Starea civilă a celor ce vorbesc poate rămâne, încă multă vreme, dominată de inegalitate. Dar primul pas al emancipării s-a făcut!

Iar acum, iată câteva consideraţii privitoare la semnificaţia istorică a comparaţiilor intrinseci: dacă plasarea unor elemente culturale în aceeaşi poziţie în tabelul tip al comparaţiei intrinseci nu îngăduie evaluări ale lor absolute similare sau compatibile, totuşi există, cred, posibilitatea de a întrevedea o analogie relativă în *destinul*, în *istoria acestor clemente*, ceea ce poate spune ceva despre importanţa înţelegerii comparaţismului intrinsec: astfel, între dificila supravieţuire, dar şi afirmare a evreilor de-a lungul istoriei, în societăţi mai mult sau mai puţin ostile, şi deopotrivă dificila supravieţuire şi afirmare – întreruptă adesea de reculuri, de dezastre, de demisii – ale sistemelor democratice (HUNTINGTON, 1991), ce atâta vreme au părut *fragile*, *vulnerabile*, înconjurate şi ameninţate de dictaturi solide, tiranii tari şi varii fundamentalisme, îmi pare a exista o legătură. Astfel, aşa cum evreii ar fi fost exterminaţi sau alungaţi din multe ţări europene cu mult înaintea nazismului, dacă acest act nu ar

fi distrus rădăcinile creştinismului însuşi, tot aşa tiraniile, fascismele şi totalitarismul comunist mai ales ar fi subminat şi apoi anihilat definitiv libertăţile, dacă o asemenea anihilare nu ar fi distrus, într-un mod paradoxal şi pe care îl vom cerceta mai târziu, chiar temeliile ideologice ale acelor societăţi. Pe de altă parte, poate, iată de ce tentativa antisemită de a-l anihila pe evreu nu numai din interiorul societăţii creştine, dar şi din interiorul creştinului însuşi, stă printre premisele totalitarismului (ARENDT, 1993), al cărui scop explicit este distrugerea deopotrivă a iudaismului, a creştinismului, dar şi a oricărui „bazar" democratic.

3. Dubla lectură

Consecinţa celor arătate mai sus este că democraţia reprezintă mai mult decât *o oarecare orânduire politică printre celelalte*, pe care unii s-o iubească, iar alţii s-o deteste cu egal de multă sau de puţină îndreptăţire. Trebuie să-i recunoaştem o calitate pe care celelalte sisteme nu o împărtăşesc, indiferent de valoarea pe care le-am atribui-o sau le-am contesta-o. *Spre deosebire* de alte sisteme politice, democraţia este un „bazar de orânduiri", ceea ce înseamnă că ea admite pe teritoriul său o pluralitate de valori politice şi ideologice diferite, *inclusiv valorile democratice*, valori propagate de asociaţii, partide, publicaţii etc. Analog, putem spune că Vechiul Testament nu e o *carte religioasă printre celelalte* suportând devoţi şi detractori. Spre deosebire de alte cărţi sacre, el a fost mereu, de-a lungul secolelor, un „bazar de credinţe": nu numai creştinismul (cu denominaţiile sale diferite), iudaismul şi islamismul şi-au aflat aici fundamentul, ci acelaşi lucru s-a întâmplat de-a lungul timpului şi cu formule religioase mai excentrice, precum unele gnoze (PAGELS, 198*9, 65*).

Dar la un bazar vin două feluri de oameni: unii, pentru că iubesc atmosfera de bazar, alţii, pentru că nu au posibilitatea de a vinde sau a cumpăra în altă parte sau în alt fel. De aceea, oamenii „citesc" regulamentele bazarului în chip diferit: pentru unii bazarul e un scop în sine, pentru

ceilalţi bazarul e un *cadru de referinţă* sau un metatext. Analog stau lucrurile în ceea ce priveşte sistemele de valori şi textele. Caracteristica principală, din acest punct de vedere, a democraţiei, ca şi a Vechiului Testament, pare a fi aptitudinea lor de a îngădui interpretări şi „lecturi" foarte diferite, pe care numai un grup relativ restrâns le-a privit drept un scop în sine; restul s-a servit de ele ca de mijloace. Aceste ultime lecturi au făcut din aceste texte *cadre de referinţă*, fără a reuşi să le epuizeze semnificaţiile.

Există, prin urmare, o „lectură" liberală, una social-democrată, una conservatoare a democraţiei, dar există şi

1 „Gnostic interpreters, equally fascinated with the history of Adam and Eve, found in the Garden of Eden a wild flowering of interpretations. Yet many of these gnostic interpretations, however diverse they appear, share a common – and entirely unor thodox – premise" (p. 65).

„Lecturi" comuniste, fundamentaliste etc., aşa cum, pe de altă parte, există lecturi creştine, musulmane, gnostice etc. ale Vechiului Testament în general şi ale Pentateuhului în particular. Vreau să spun cu aceasta că, trăind într-o democraţie, reprezentanţii diferitelor ideologii utilizează în avantajul lor cadrul legal şi politic al democraţiei, aşa cum cadrul metatextual teologic al Vechiului Testament este utilizat în scopuri proprii de către reprezentanţii diferitelor religii ori secte.

Dar faptul că Vechiul Testament, democraţia şi, în general, orice obiect cultural al unei opţiuni secunde se supun unor „lecturi" diferite ne aduce la constatarea că acest obiect cultural este luat în *două accepţiuni fundamental diferite*, deşi adesea uşor confundabile: într-adevăr, „lecturile" sunt pe de-o parte lecturi de primă opţiune, pe de alta, lecturi ale opţiunii secunde, ambele având ca obiect acelaşi text. Astfel, Vechiul Testament este, mai întâi, câmpul unei lecturi de primă opţiune din partea iudeilor (mai exact, a aşa-numiţilor „karaiţi", care nu acceptă nicio altă carte sfântă în afara Vechiului Testament, nici măcar Talmudul). La fel, democraţia este

„interpretată” sub aspect practic, al posibilităţii de a asuma legile democratice, mai întâi de către liberal-democraţi, la nivelul primei opţiuni a acestora. Apoi sosesc lecturile opţiunii secunde: creştinii, islamicii etc. pentru Vechiul Testament, diferite ideologii non-democratice pentru democraţie. Or, este foarte important de remarcat că sensul noţiunii „Vechi Testament”, respectiv „democraţie”, nu este identic în contextul celor două tipuri de lectură.

Pentru lectura de primă opţiune, pe care o vom numi *lectura radicală*, obiectul cultural respectiv este preţuit, iubit, apreciat, venerat etc. pentru el însuşi, pentru conţinutul său esenţial. Pentru lectura de secundă opţiune, ce va fi numită *lectură referenţială*, obiectul este, în principal, o *referinţă* – un loc de descoperit *citate fondatoare*, un câmp al justificărilor, un spaţiu permisibil de manevră şi de joc. Distincţia dintre cele două tipuri de lectură ne arată că, la modul general, noi putem citi un text (un sistem politic poate fi şi el asimilat unui text, iar utilizarea lui practică ori ideologică cu o lectură), fie preocupaţi de textul în sine, preţuindu-l ca atare, în sine (îl vom numi *text radical*), fie pentru valoarea sa ca referinţă pentru un alt text (vom vorbi despre *text-referinţă*), ce ne interesează mai mult sau pe care voim să-l concepem. În primul caz, citim un filosof pentru că dorim să cunoaştem gândul său; în cel de-al doilea, pentru că el este cerut la un examen („textul” examenului presupune referinţe la filosofia respectivă), ori fiindcă vrem să fundăm pe citate bine alese autoritatea propriei noastre elaborări. Citim un poet fie pentru că, în principal, îi iubim poezia, fie pentru că anumite imagini ale acestui poet au fost preluate de alţi poeţi care ne preocupă în mod predilect.

Or, Vechiul Testament, ca şi sistemul democratic de guvernare, sunt, astfel, deopotrivă obiectul unei lecturi radicale, venită din partea adepţilor lor necondiţionaţi şi relativ mai puţin frecventă, dar şi cel al unei multitudini de frecvente lecturi referenţiale, cu scop *instrumental* (de exemplu, radicalul politic ce trăieşte într-o democraţie va

utiliza disponibilităţile acesteia nu doar pentru a supravieţui, ci şi pentru a-şi promova scopurile proprii); dimpotrivă, multe alte sisteme (texte) sunt în mod dominant obiectul lecturii radicale, lectura referenţială în cazul lor fiind mai puţin frecventă[11].

Unele texte, cele radicale, sunt citite, aşadar, în mod precumpănitor (chiar dacă nu exclusiv) pentru ele însele, celelalte (textele-referinţă), mai ales pentru autoritatea prin care pot întemeia alte texte. Unele reprezintă, de obicei, propria lor finalitate, altele devin intermediari pentru o finalitate străină; primele sunt, ca să spunem aşa, *citite pentru a fi gustate*, celelalte sunt de cele mai multe ori *citite pentru a fi citate*.

4. Modalităţile citării însă orice citare cuprinde, pe de-o parte, apelul la o autoritate (*referinţa*), pe de altă parte, un text mai lung sau mai scurt aşezat între ghilimele (*reproducerea*). Trebuie distins, prin urmare, între *a cita un autor* şi *a cita un text*.

Or, ţinând cont de proporţia şi de greutatea relativă a celor două componente ale citării, putem, din nou, distinge trei feluri de a cita: eu, în orice caz, deosebesc între ceea ce numesc citarea *fondatoare*, citarea *convenţională* şi citarea *invizibilă*.

În cazul citării fondatoare, apelul la autoritate şi apelul la text sunt de importanţă relativ egală. Citarea fondatoare este citarea autentică, cerută cu adevărat de necesităţile compunerii unui text, dar şi de cele ale prezentării sale publice. Ea presupune că noul text nu poate fi conceput fără recursul la textul-referinţă, căruia autoritatea îi conferă legitimitate şi credibilitate. Citarea respectivă este, aşadar, fondatoare, deoarece în absenţa ei textul respectiv nici nu ar fi putut fiinţa ca obiect individual, nici nu ar fi putut căpăta o legitimă fiinţare publică. Pe de altă parte, citarea fondatoare îşi recunoaşte

11 Există o anumită relativitate a raporturilor dintre text referențial și text radical. De exemplu, și Noul Testament este un text referențial pentru foarte mulți europeni, care însă nu se mai socotesc decît „cultu-ralmente“ creștini.

explicit datoriile pe care le are faţă de alte texte şi îşi expune în mod *transparent* originile.

În citarea convenţională, se acordă o importanţă excesivă referinţei în raport cu semnificaţia reală, mai degrabă modestă, a reproducerii. Citarea convenţională se bazează pe o referinţă ornamentală, circumstanţială, nenecesară producerii operei, dar necesară publicării ei. Textul nou există, practic, deja în momentul când autorul său decide, din raţiuni sociale şi spre a-şi legitima propria autoritate, să citeze o autoritate recunoscută. Reproducerea rămâne mai mult sau mai puţin ornamentală, fragmentul textual citat, dar prea puţin citit, fiind mai mult adăugat decât integrat noului ansamblu. Citarea convenţională, prin invocarea referinţei de autoritate, trebuie să garanteze, de exemplu, caracterul academic al textului, să-i asigure acestuia o anumită respectabilitate printre cei chemaţi, instituţional, să-l aprecieze. Citarea convenţională este ipocrită: ea se pretinde fundamentală fără a fi. Ea presupune, de asemenea, o lipsă de gravitate: autorul *nu ia în serios* citatele pe care le înserează; formal, el s-ar putea descurca şi în absenţa lor.

În sfârşit, citarea invizibilă este o citare fondatoare *neexplicită*. De astă dată, raportul dintre referinţă şi reproducere este deplasat spre aceasta din urmă. Autorul preferă să nu pună semnele citării şi să omită trimiterile, dar analiza relevă prezenţa unei referinţe trecute sub tăcere. Motivul tăcerii nu stă întotdeauna în lipsa de originalitate a autorului. Se întâmplă nu o dată ca, invers decât în cazul referinţei convenţionale, referinţa să fie aici, dintr-un motiv sau altul, incomodă, inacceptabilă în comunitatea căreia autorul i se adresează, ori ca explicitarea ei să pună în lumină anumite contradicţii în text etc., astfel încât evitarea publicării ei să fie preferabilă.

Desigur că mai toţi autorii, mari sau mici, geniali sau mediocri, produc incredibile mixaje din aceste trei tipuri de citări şi că evoluţia ştiinţei şi a culturii nu constă numai

în dezvoltarea ideilor, ci şi în dezvoltarea impetuoasă a modurilor şi a raţiunilor citării ideilor. Cultura, de cele mai multe ori, nu este decât un eşafodaj format din câteva citate fondatoare, dintr-o masă enormă de citate convenţionale şi dintr-un număr imposibil de estimat de citate invizibile. Dar ce minunat eşafodaj!

5. Reforma citării sau luarea în serios a sistemului

Vom reveni acum la problema comparaţiei intrinseci dintre comunism şi democraţie. Fără îndoială, forţa fizică impune destul chiar şi acelora care s-ar cuveni să se sinchisească cel mai puţin de ea, adică savanţilor. Atâta vreme cât comunismul era la apogeul puterii sale, eram asiguraţi de pretutindeni că el era, dacă nu superior, măcar echivalent democraţiei liberale. Îndată ce s-a prăbuşit, i s-a descoperit iremediabila slăbiciune. Dar numai după trei sau patru ani, când foştii comunişti au revenit la putere prin alegeri libere în Polonia, Ungaria sau Bulgaria, a reînceput să se vorbească despre o forţă ce devenise un moment mai devreme invizibilă. Grozavă ştiinţă!

Să remarcăm, acum, că o comparaţie intrinsecă poate avea loc nu numai în situaţia în care un comunist trăieşte într-o democraţie ale cărei principii el „le citează” pentru a-şi apăra şi propaga cauza. Chiar stând într-un stat comunist (al „socialismului real”), comunistul (mai cu seamă dacă avea de-a face cu ideologia) era nevoit, din considerente ideologice şi politice, să citeze necontenit (şi deci, implicit, să evoce comparaţii) anumite principii ale democraţiei, ale statului liberal etc., ceea ce, pentru el, făcea din democraţie obiect al unei opţiuni secunde şi un text-referinţă.

Lucrurile sunt, în acest punct, bine cunoscute: marxismul, marxism-leninismul şi societatea „socialismului real” au fost întotdeauna definite de ideologii respectivi drept continuări „revoluţionare” ale „celor mai înaintate” curente ale ideologiei „burgheze”. Fie că se enumerau printre sursele marxismului iluminismul francez, sistemul economic liberal al lui Adam Smith ori socialismul

„utopic”, fie că se vorbea elogios despre Revoluţia Franceză ca despre o predecesoare a revoluţiei socialiste ce era destinată să o „desăvârşească”, aşa cum demonstrează şi François

Furet, mereu exista referinţa la liberalismul „clasic” şi la tradiţia democratică şi republicană europeană (FURET, 1996). Mai mult decât atât: în plan politic şi social, societăţile „socialismului real” dispuneau de constituţii ce prevedeau numeroase libertăţi; de asemenea, erau recunoscute şi funcţionau la modul formal cele mai importante instituţii ale statului de drept. Aceleaşi societăţi îşi proclamau neîncetat democratismul lor radical şi se intitulau emfatic „iubitoare de pace”. Chiar procesele staliniste s-au desfăşurat cu aparenta respectare scrupuloasă a tuturor regulilor procedurale formale, ceea ce i-a înşelat pe mulţi naivi (HODOS, 1990). Citarea tradiţiei democratice acceptate astfel, de voie de nevoie, în calitate de opţiune secundă a comunismului marca, aşadar, o regulă la toate nivelurile.

Mai mult: dacă din punct de vedere strict politic, comunismul cita tradiţia democratică, din punct de vedere economic, el cita la fel de insistent ceea ce am putea numi tradiţia „productivismului occidental”. Ideea că oamenii nu pot fi fericiţi dacă nu trăiesc într-o societate, bogată şi că bogăţia socială se obţine prin producţie organizată modern cu concursul ştiinţei şi al revoluţiilor tehnologice a fost adoptată cu entuziasm de Lenin şi apoi de Stalin. Noutatea este doar aceea că „socialismul real” promitea realizarea unei „juste repartiţii” a acestei bogăţii.

De fapt, aşa cum creştinismul s-a văzut nu o dată pe sine ca o împlinire a promisiunilor neonorate de iudaismul fariseilor şi al saducheilor, tot aşa ideologia comunistă socotea că statul şi societatea pe care ea dorea să le edifice şi justifice reprezentau o împlinire a unor ambiţioase idealuri umaniste, dar şi economice, pe care societăţile occidentale moderne le lăsaseră să eşueze în formalism, ipocrizie şi inechitate. împlinirea deopotrivă a celor trei principii ale Revoluţiei Franceze – libertate,

egalitate, fraternitate – iată ce a pretins întotdeauna comunismul că este pe cale să realizeze, după cum creştinismul a vrut să asume marea moştenire a profeţilor Israelului. S-ar putea, pe de altă parte, urmându-l pe Alain Besançon (BESANÇON, 1992), trasa o paralelă între comunism şi o formă de *gnosticism* (mai ales apropiat de cel al lui Marcion) ce, cum am amintit, extrăgea din lectura *sui generis* a Vechiului Testament ori a Epistolelor pauline concluzii de o radicalitate deconcertantă.

Marea sfidare pentru regimurile comuniste a reprezentat-o, aşadar, tocmai chestiunea *referinţei* şi a raţiunii citării ei. Fireşte, comuniştii nu făceau lectura textelor democraţiei şi pe cea a tradiţiei „productiviste" burgheze în chip *radical*, dar ei erau nevoiţi, din cauza constrângerilor propriului lor sistem, să le citească măcar *referenţial*. Dar chiar şi aşa, lucrurile nu erau prea comode. Căci realitatea acestor regimuri era cum nu se putea mai îndepărtată de orice formă de umanism, ea nefiind multă vreme altceva decât o teroare cum istoria nu a mai văzut în timp de pace, ori o înjosire sistematică a demnităţii omeneşti. Pe de altă parte, mai cu seamă din deceniul şapte, ineficienţa economică a sistemelor comuniste devenise notorie, sugerând că problema nu era doar cea a repartiţiei avuţiei sociale, ci chiar cea a producerii acestei avuţii la o dimensiune acceptabilă pentru o existenţă decentă în condiţiile moderne.

În pofida acestor tensiuni şi contradicţii, *citarea convenţională* a „tradiţiei umaniste" a „socialismului real" a constituit regula timp de decenii printre ideologii oficiali aparţinând aparatului de propagandă al stalinismului şi al epigonilor lui Stalin, Hruşciov, Brejnev, Andropov, Cernenko, precum şi printre exacţii lor corespondenţi din „democraţiile populare". Nomenclatura nu era, în fond, preocupată nici de marxismul „autentic", nici de temeiurile lui europene, ci numai de conservarea şi de extinderea puterii, dar faptul nu se putea impune fără legitimarea „europeană" a acesteia. Nu textele „clasicilor" în sine contau, cât autoritatea pe care ele o puteau conferi actelor

puterii. Alcătuirea rituală a unor lungi liste de gânditori „progresişti”, distorsiunile dialectice prin care aceştia deveneau precursori respectabili, dar „şovăielnici”, ce nu putuseră, chipurile, duce până la capăt „sâmburele de adevăr” din teoriile lor din pricina „limitărilor de clasă”, făceau, cu toate, parte din strategia dominaţiei în Est şi din cea a câştigării simpatiilor intelectuale în Vest. Citarea convenţională avea, la urma urmelor, de partea ei nu numai ipocrizia, ci şi prudenţa. Adepţii ei simţeau furtuna pe care avea să o producă abandonul formulei lor comode.

Au existat însă întotdeauna, relativ mai răspândite printre marxiştii sau marxizanţii occidentali (Şcoala de la Frankfurt), multă vreme doar în subsidiar în Est, şi tentative importante de *citare fondatoare* a „tradiţiei umaniste” a socialismului, sau, altfel spus, de *refondare* a citării. Formula socialismului „cu faţă umană” a fost, în fapt, o astfel de tentativă, devenită, pentru scurt timp în Cehoslovacia, politică oficială. În fond, problema „Primăverii de la Praga” era aceasta: dacă este adevărat că socialismul continuă şi desăvârşeşte cea mai bună tradiţie umanistă şi liberală occidentală, de ce societăţile presupuse a fi socialiste sunt, în fapt, atât de puţin umaniste şi liberale? Sau, în termenii comparaţiei intrinseci: dacă democraţia liberală constituie, formal, *opţiunea secundă* a celor ce se numesc socialişti sau comunişti, cum se poate accepta exterminarea libertăţilor şi a democraţiei în statele comuniste?

Mulţi dintre ecleziasticii Evului Mediu, am văzut, ajunseseră la concluzia că trebuiau să-i apere pe evrei de exterminare, deoarece iudaismul este neapărat opţiunea secundă pentru un creştin *ce se ia în serios*. Ei ştiau că distrugerea iudaismului ar reprezenta *ipso facto* şi sentinţa de condamnare la moarte dată creştinismului. Printr-un mecanism de gândire analog, anumiţi comunişti sau simpatizanţi (mulţi dintre ei, la un moment dat, situaţi în disidenţă sau priviţi cu suspiciune de către autorităţi) au ajuns la concluzia că referirea la „tradiţia umanistă” trebuie *luată în serios* şi că, deci, *din convenţională, cum*

era ea la nivel oficial, *citarea ei trebuie să devină* (*sau să redevină*) *fondatoare*, iar „libertăţile formale”, din persecutate, s-ar cuveni tolerate. Evident, oamenii respectivi nu au acţionat astfel din iubire pentru liberalismul „burghez” ca atare, ci temându-se ca nu cumva ruinarea completă a acestuia să aducă după sine chiar nimicirea comunismului însuşi.

Ar mai trebui amintit şi că, alături de citarea convenţională şi de citarea fondatoare, nu au lipsit nici tendinţe de *citare invizibilă* a „tradiţiei umaniste” şi productiviste (de exemplu, în cadrul „comunismului naţional” al lui Ceauşescu), dar fenomenul mi se pare considerabil mai puţin semnificativ la nivel oficial în comunism decât în alte curente, cum ar fi naţionalismul.

Ceea ce o vreme a rămas episodic, reprimat sau cantonat în disputele militanţilor din Vest, a devenit însă, odată cu venirea la putere a lui M. Gorbaciov, politica de stat sovietică. *Luarea în serios a referinţei umaniste*, *cât şi a celei productiviste*, *adică transformarea masivă a citării lor convenţionale în citare fondatoare reprezintă*, *după părerea mea*, *chintesenţa perestroikăi*. De fapt, Gorbaciov, Alexandr Iakovlev etc., ca şi Dubček înaintea lor, nu erau propriu-zis „comunişti reformaţi sau reformatori”, aşa cum sunt numiţi de obicei. Ei se considerau *singurii* comunişti sau socialişti *autentici*. Ei le reproşau lui Stalin şi urmaşilor lui de a fi denaturat, chiar abandonat socialismul pe care ei, acum, îşi propuneau să-l regăsească. Întreabă astfel Iakovlev:

Se poate considera cu adevărat ceea ce a făcut Stalin drept o expresie a socialismului? *Nu*! *Dimpotrivă*, *a fost o contrarevoluţie în stare pură* (IAKOVLEV, 1991.42).

Sunt de acord, prin urmare, cu analizele unui Charles Fairbanks, care consideră că reformele lui Gorbaciov nu au dorit, în fapt, decât să relanseze sistemul, prin încercarea de revenire la „surse”. „*The Bolshevik tradition inspired Gorbachev1* (FAIRBANKS, 1993), scrie el. Aceste „surse” erau de obicei identificate cu perioada NEP-ului leninist, perioadă de relaxare a centralismului, când economia

admitea un sector privat ceva mai puternic, iar Partidul accepta încă dezbaterile interne. Apoi s-a încercat a se merge mai departe: de la NEP la Internaţionala a II-a, de aici la Marx, de la Marx la filosofia Luminilor. Se manifestă aici un fenomen remarcabil: de îndată ce o singură referinţă a sistemului este luată în serios, nu există niciun motiv pentru ca reforma citării să se oprească acolo, ci există toate raţiunile pentru o explorare în continuare a referinţelor. De îndată ce o singură opţiune secundă începe să obsedeze, toate se precipită, precum nişte fantome multă vreme ignorate, ce forţează revenirea în lumea noastră. Oricum, din punctul nostru de vedere, *reforma lui Gorbaciov a fost o reformă a modului de a cita referinţele sistemului*.

Este plauzibil că, în general, *reforma modului de a cita* în cadrul unui sistem cultural, în special trecerea *masivă şi instituţionalizată de la citarea convenţională la citarea fondatoare*, introduce perturbaţi! serioase în acel sistem. În fond, cea de-a doua opţiune – cristalizată în obiecte culturale referenţiale – tinde să-şi afirme la modul practic precedenţa în cadrul unei comparaţii intrinseci perpetuate de societate în timp. Ea subminează mai mult sau mai puţin prima opţiune şi obiectele culturale radicale asupra căreia aceasta poartă.

În cazul creştinismului, o asemenea tendinţă instituţionalizată către citarea fondatoare a apărut odată cu Reforma, ea însăşi o „reformă a citării” şi nu doar a citirii textelor sacre. Reluând studiul direct al Cărţii Sacre, interzicând cultul sfinţilor, al imaginilor şi al relicvelor, negând tradiţia orală şi ierarhia Bisericii, înlocuind preotul, dispensator de „taine”, prin pastor, Reforma l-a luat mult mai în serios decât o făcuse până la ea catolicismul pe „iudeul din interiorul creştinului”. Cei rămaşi catolici au refuzat, la modul general, să meargă imediat pe acest drum. Au apărut însă şi refluxuri periculoase din partea protestanţilor, dar şi din partea altor creştini.

În România anilor-30, de exemplu, Legiunea

Arhanghelului Mihail voia să unească fanatismul său creştinortodox cu un antisemitism virulent. De fapt, acesta, ca şi cultul pe care ea îl închina morţii, violenţei şi Căpitanului, nu mai puţin etnicismul său, reprezentau trăsături ce ar fi trebuit să demonstreze oricărei conştiinţe autentic creştine distanţa dintre legionarism şi creştinism şi înrudirea sa cu o formă de Gnoză. Cu toate acestea, Nae Ionescu voia să legitimeze antisemitismul prin creştinism, susţinând că între creştini şi evrei există o prăpastie pe care nici măcar posesia comună a Vechiului Testament nu ar fi putut-o acoperi.

În Germania nazistă, decreştinarea prin tăgăduirea „iudeului dinăuntru" a mers chiar şi mai departe. Acolo, mai mulţi prelaţi au susţinut că, deşi Cristos nu poate fi transformat în arian, el fusese fundamental diferit de evreii din epoca sa, iar un episcop afirma net:

Religia creştină nu-şi are originile în natura acestui popor, adică ea nu este influenţată de caracteristicile rasiale ale evreilor (BESANÇON, 1992, 52).

Dar chiar catolicismul a iniţiat un lent, însă temeinic şi continuu proces de „reformă a citării". Într-o enciclică adesea criticată totuşi pentru omisiunile sale, *„Mit brennender Sorge"*, Papa Pius al XI-lea afirmă, împotriva unor opinii ca cele ale episcopilor germani amintite mai sus:

— Asemenea atitudini se manifestaseră în Germania încă cu multe decenii mai înainte, printre unii critici vehemenţi ai „establishment"-ului protestant şi catolic, precum Paul de Lagarde, care doreau întemeierea unui „creştinism germanic", „purificat" de legăturile sale iudaice (STERN, 1965).

Cine vrea să vadă izgonite din Biserică şi din şcoală istoria biblică şi înţelepciunea Vechiului Testament huleşte numele Domnului, huleşte planul de mântuire al Atotputernicului... (BESANÇON, 1992, 55) [12].

După asemenea evoluţii dificile se va ajunge în sfârşit

12 Besançon vede în nazism o reluare a marcionismului, iar în comunism o perversiune a creștinismului.

la Conciliul Vatican II, la decizia papală de absolvire a poporului evreu de crima de „deicid”, iar în zilele noastre, la încheierea de relaţii diplomatice între Vatican şi statul Israel. Fireşte, *creştinismul* a supravieţuit Reformei şi succesivelor „reforme ale citării”, dar nu şi *creştinătatea*, ca ansamblu bine ierarhizat şi unitar.

Ce s-a întâmplat cu comunismul în urma reformelor lui Gorbaciov nu este lipsit de asemănare cu destinul creştinismului. Sistemul politic şi ierarhic comunist, precum odinioară „creştinătatea” (nu există un termen de tipul „comuniştitatea” care să facă pandant „creştinătăţii”, precum „comunismul” face pandant „creştinismului”), s-a prăbuşit. Pactul de la Varşovia, apoi însăşi URSS au dispărut. Au supravieţuit unele state comuniste precum China sau Coreea de Nord, dar cel mai spectaculos este faptul că partidele comuniste din ţările Europei de Est au devenit, programatic, socialiste sau social-democrate. În câţiva ani, unele dintre ele au reuşit să revină la putere prin alegeri libere, fiind dispuse, ca regulă generală, să conserve atât noile forme de guvernare democratică, cât şi politica de reformare a vechii economii de tip stalinist. În acest fel, referinţa democratic-liberală şi productivistă a comunismului a fost *luată în serios*, a devenit explicit fondatoare într-o măsură considerabilă (ceea ce nu înseamnă deloc că citarea convenţională ar fi dispărut). Bolşevismul, leninismul, stalinismul, dar şi marxismul „ortodox” au fost declarate, inclusiv de către foştii lor partizani, drept „deviaţii”, „perturbări”, „excrescenţe” în raport nu doar cu umanismul european, dar chiar cu „socialismul autentic”.

Optimismul lui Francis Fukuyama cu privire la „sfârşitul istoriei” produs de universalizarea liberalismului are un sunet de trâmbiţă cu totul strident şi fals (FUKUYAMA, 1994) [13]; dar, dacă nu liberalismul ca *obiect*

13 „Nu sîntem numai martorii sfîrșitului războiului rece sau al încheierii unei anumite perioade a istoriei postbelice, ci și ai sfîrșitului istoriei ca atare: finalul evoluției ideologice a umanității și universalizarea democrației liberale occidentale ca formă finală a

radical este pe cale de diseminare mondială, mi se pare greu de contestat faptul că, în zilele noastre, *liberalismul ca referinţă* este cu mult mai masiv şi mai extins decât în urmă fie şi cu zece ani. Or, tocmai liberalismul ca referinţă şi *nu liberalismul ca obiect radical* a sfârşit prin a submina comunismul. Pe de altă parte, diseminarea referinţei liberale creează o unificare a istoriei politice a lumii, o continuitate a ceea ce numim „evoluţie": faptul că anumite „citate" devin pretutindeni aproape obligatorii, fie adesea chiar şi într-o formă ornamentală, suspendă în practică parohialismele şi asigură afirmarea graduală a universalului. E un universal tolerant însă, ce se poate firesc concilia cu diferite *prime opţiuni* (varii loialităţi morale, naţionale, religioase, filosofice etc.), cu condiţia ca aceste prime opţiuni să nu se închidă în parohialisme şi să nu uite să-şi ia în serios, din când în când, referinţele.

Ceea ce nu înseamnă deloc că am rămâne fără probleme: o recădere în convenţionalismul citării este oricând posibilă. Mai mult, fără vigilenţa noastră, fără un angajament ferm, ea este chiar probabilă şi în curs: uitarea referinţei, ascunderea sau banalizarea ei sub eroziunea neîncetată a citării convenţionale sunt marile pericole. Desicarea, sub citări ornamentale, a oricăror referinţe duce la o lume aseptică, inodoră, unde, pare-se.

…este la fel de imposibil să facem distincţii între frumos şi urât, adevăr şi fals sau bine şi rău, precum este imposibil să calculezi simultan viteza şi poziţia unei particule elementare (BAUDRILLARD, 1996).

Evident, nu este astăzi uşor (dar când a fost?) să evaluezi estetic, etic sau epistemic. Dar, pe de altă parte, analogia cu microfizica a alegerilor de valoare sugerată de Baudrillard este înşelătoare şi sofistică: binele şi răul (frumosul şi urâtul etc.) nu pot fi cu uşurinţă distinse, deoarece, *contrarii* fiind, ele se află într-o relaţie dialectică (se presupun unele pe altele, până la un punct), relaţie pe care deja Socrate în *Phaidon* o punea în evidenţă. Dar poziţia şi viteza (de fapt impulsul) unei particule *nu sunt*

guvernării umane" (p. 10).

contrarii şi cu atât mai puţin contrarii dialectice. Iată de ce alegerile valorice pretind curajul şi responsabilitatea unui angajament personal, în timp ce „alegerea” între precizarea poziţiei şi precizarea impulsului unei particule presupune doar o alegere tehnică.

Revenirea la putere prin alegeri libere în ţările Europei de Est a foştilor comunişti, deveniţi social-democraţi sau socialişti, rămâne cu siguranţă un mare paradox atât timp cât judecăm prăbuşirea comunismului în limitele constrângerilor şi ale deciziilor dictate de opţiunea primă. Dimpotrivă, în teritoriul opţiunii secunde, admiţând că dispariţia sistemului comunist a fost rezultatul „reformei citării”, ceea ce s-a întâmplat este firesc: se poate vedea foarte bine din acest caz felul în care opţiunea secundă îşi afirmă precedenţa în istorie, indiferent dacă noi practicăm explicit sau implicit comparaţia intrinsecă. Ea se impune lent şi chiar ezitant; multă vreme, în perioada citării convenţionale, de abia dacă supravieţuirea sa poate părea o modestă victorie. Până la urmă, când intervine o reformă instituţionalizată a citării, victoria e mai evidentă. Dar, chiar şi atunci, ea nu e totală, precum cea a opţiunii prime. Ea nu anulează obiectul şi textul radical, ci, dimpotrivă, le conferă mai multă supleţe şi durabilitate. Nu substituie, ci reaşază, nu alungă şi exilează, ci modifică şi colonizează, nu refuză, ci propune compromisuri. Victoria sa, precedenţa sa nu sunt obţinute, precum afirmarea *superiorităţii* opţiunii prime, *împotriva* celuilalt, ci *împreună* cu celălalt.

Oricum, suntem în măsură acum să înţelegem caracterul esenţialmente *sofistic* al unor afirmaţii precum cea a lui Dinesh (v. *supra*, p. 16):

…democraţia nu poate fi justificată ca un sistem de guvernare inerent superior totalitarismului. Ea este pur şi simplu un angajament ideologic pe care Occidentul a ales să-l facă.

În fond, asemenea afirmaţii vor să spună următoarele:

1) sistemele de guvernare ca şi cele ideologice

reprezintă alegeri (opţiuni); 2) orice opţiune este echivalentă cu oricare alta; 3) nu se pot stabili superiorităţi între opţiuni şi, deci, între sisteme politice; 4) democraţia este o opţiune, deci o *guvernare printre celelalte*.

Or, dacă putem fi de acord cu primul punct (deşi este clar că adesea numai o clasă, un partid sau o sectă şi nu întreaga societate are capacitatea de a alege un sistem de guvernare), celelalte puncte reprezintă sofisme. Astfel, deoarece distingem între opţiuni prime şi opţiuni secunde, nu *toate* opţiunile, la modul general, sunt echivalente. Mai mult, nici toate opţiunile prime nu mai pot fi declarate echivalente. Într-adevăr, a opta pentru democraţie ca obiect radical înseamnă totodată a opta pentru democraţie ca referinţă. *Dar şi a opta pentru „socialismul real" ca obiect radical înseamnă inevitabil a opta pentru democraţie ca referinţă* (fie această referinţă convenţională ori fondatoare). Prin democraţie nu se străvede decât tot democraţia. Dar chiar şi prin „socialismul real" se mai străvedea, oricât de palid, democraţia, ceea ce înseamnă că între democraţie şi „democraţia socialistă ori populară" se pot stabili precedenţe în favoarea celei dintâi. În sfârşit, *democraţia nu este un sistem de guvernare printre celelalte*: altminteri decât alte orânduiri, ea este nu doar o guvernare, ci şi un „bazar de guvernări", o *referinţă universală a sistemelor politice*. Aceasta nu înseamnă că oamenii, democraţi sau antidemocraţi, ar pierde libertatea primei opţiuni; dar libertatea respectivă, când este adjudecată de aceştia din urmă, stă mereu sub o grea cauţiune.

6. Între egalitate şi libertate

Fireşte însă că democraţia, definită drept „bazar de sisteme", nu cuprinde numai „insule" non-democratice, ci şi foarte importante insule sau „teritorii" democratice, şi totuşi diferenţiate, care îşi construiesc lecturi până la un punct distincte ale referinţei comune, chiar dacă acestea păstrează nenumărate puncte de întâlnire şi de suprapunere. Se poate, de exemplu, distinge între o

lectură „republicană” a referinţei democratice, punând accentul pe egalitatea cetăţenilor, şi o lectură „pluralistă”, ce favorizează diversitatea grupurilor, a intereselor şi a opţiunilor. De asemenea, toate democraţiile moderne sunt străbătute de conflictul ideologic „stânga-dreapta”, dintre cei care susţin că o mai echitabilă sau chiar o egalitară repartiţie a veniturilor este inerentă democraţiei (partizanii lui *welfare state*, social-democraţii, liberalii americani, pentru a nu mai vorbi despre socialişti), şi cei care văd în asemenea susţineri tot atâtea îndemnuri de a păşi pe „drumul spre servitute”, ca să folosim binecunoscuta formulă a lui Fr. Hayek (liberalii europeni, ori conservatorii şi „libertarienii” americani).

Ne putem pune întrebarea dacă se poate discrimina între astfel de atitudini cu ajutorul *comparaţiei intrinseci*. Răspunsul este că, *în anumite cazuri*, discriminarea este cu putinţă, dar că ar fi, totodată, o mare greşeală să se creadă că nu există şi numeroase cazuri ireductibile (sau reductibile numai la discriminarea bazată pe opţiunea primă).

Iată, să presupunem că cineva (Q) susţine că, de vreme ce se recunoaşte, în general[14], legitimitatea *impozitelor progresive* (care să reducă inegalitatea condiţiilor materiale ale oamenilor printr-o distribuţie ulterioară a resurselor), ar trebui să se recunoască şi legitimitatea *discriminărilor „pozitive”* (de exemplu, sistemul „cotelor” pentru femei, negri sau homosexuali etc. – categorii socotite a fi fost discriminate negativ multă vreme – în vederea facilitării ocupării unor posturi sau a unor poziţii în ierarhia academică ori administrativă), deoarece astfel se reduce inegalitatea condiţiilor sociale, de „start”. Altfel spus, dacă este legitimă reducerea inegalităţilor economice, atunci şi sistemul cotelor este legitim. Iar dacă el nu este acceptat ca legitim, atunci nici introducerea impozitelor progresive nu este legitimă. Am

14 Firește, nu toată lumea recunoaște aceasta. Ultra-liberalii europeni sau libertarienii americani nu o fac (NOZICK, 1974); (KYMLICKA, 1990k (ROSANVALLON, 1981).

avea de ales, prin urmare, între un egalitarism „comunizant” şi un liberalism radical, orice atitudine intermediară, „social-democrată”, părând incoerentă[15].

Răspunzând, adversarul unei asemenea atitudini,(a), ar putea accepta mai întâi că atât averea, poziţia socială, cât şi culoarea pielii, sexul, orientarea sexuală etc. sunt *contingenţe*, ele nefiind în mod fatal şi necesar asociate *persoanei umane* ori „subiectului” politic. Întâmplarea poate distribui toate aceste atuuri, fie ele naturale sau sociale, într-un fel sau într-altul şi, tocmai de aceea, este drept ca anumite avantaje ce decurg din unele din ele să fie limitate în folosul celor defavorizaţi[16]. Nici avantajaţi! nu pot pretinde că au vreun merit în a se fi născut aşa şi nu altfel, nici dezavantaj am nu sunt vinovaţi pentru situaţia lor. Se pot astfel justifica, să spunem, impozitele progresive, care afectează numai latura contingenţă a naturii umane[17].

Dimpotrivă, ar continua A, sistemul cotelor afectează *esenţa naturii umane*: căci, în afara contingenţei, ar exista totuşi trei elemente permanente ale esenţei umane: *egalitatea totalităţii persoanei*, *libertatea* şi *inegalitatea sectorială*[18]. Or, tocmai în cadrul concursurilor, al jocurilor

---

15 în termenii politicii românești, avem de ales între Ilie Verdeț și Dinu Patriciu.

16 Argumentarea aceasta este în spiritul lui J. Rawls (RAWLS, 1971; 1996) și are în vedere ceea ce el numește „principiul diferențierii“. Rawls, ca și Dworkin (DWORKIN, 1977), consideră că, dacă se recunoaște contingența în repartiția atuurilor sociale și economice (avere, clasă, mediu, țară etc.), trebuie recunoscută aceeași contingență și în repartiția atuurilor naturale, obținute prin naștere (talente, inteligență, caracter, sănătate).

17 A nu este, desigur, un fatalist, fiindcă recunoaște existența contingentului. Dar nici Q nu este un fatalist, de vreme ce acceptă că se poate interveni pentru reducerea unor inegalități. Dacă n-ar exista contingent, nu ar exista nici un motiv pentru a opta mai curînd în favoarea intervenționismului decît a non-intervenționismului (sau invers).

18 Egalitatea se referă la totalitatea persoanei, sau a „eului“ politic. Inegalitatea se referă la un anumit aspect doar, afirmînd că, prin caracter, aptitudini, tendințe etc., nu sîntem toți la fel. Am putea spune

„agonistice”, dar şi al practicilor judiciare, parlamentare ori electorale – ce reprezintă esenţa unei democraţii – aceste trăsături ies clar în evidenţă: astfel, *egalitatea totalităţii persoanei* se traduce în dreptul egal de a-şi juca şansa, altfel spus – *oricine poate participa şi poate şi are voie să câştige* (sau, la tribunal, „oricine poate fi nevinovat” – prezumţia de nevinovăţie); *libertatea* devine dreptul de a intra sau nu în concurs şi, o dată intrat, de a utiliza neîngrădit regulile acestuia cu asumarea responsabilităţilor ce rezultă; iar *inegalitatea sectorială* devine consecinţa „oricine are cel puţin un joc în care el poate câştiga”, adică se acceptă că, în cadrul concursurilor, există mereu un altul „mai bun”, evidenţiat printr-o anumită performanţă sau caracteristică.

Să se observe că, în timp ce egalitatea aparţine *ansamblului* vieţii, dar şi *totalităţii persoanei*, dreptul de a participa *la orice* concurs şi de a câştiga fiind astfel indivizibil şi inalienabil, inegalitatea sectorială se actualizează numai într-un *anumit* concurs şi priveşte numai anumite performanţe. *Toţi avem dreptul să câştigăm, dar fiecare nu poate câştiga decât în anumite jocuri*. De aici se poate recunoaşte că atât dreptul cât şi capacitatea efectivă dar indeterminată *de a câştiga* sunt inalienabile persoanei umane.

Or, a introduce cote, *numerus clausus* şi orice fel de discriminări pozitive, indiferent de justificare, într-o competiţie presupune a ignora că egalitatea totalităţii persoanei *nu este contingenţă, ci esenţială*. Fireşte, mă pot asigura prin măsuri *anterioare* concursului că cei presupuşi defavorizaţi social se vor situa, pe cât se poate, la aceeaşi linie de plecare cu cei favorizaţi. Dar a interveni cu cote *în cadrul însuşi* al concursului atribuind puncte suplimentare pentru originea socială modestă, de exemplu, *înseamnă a încerca modificarea esenţei prin decrete ale*

și că sîntem egali ca persoane, dar inegali ca indivizi. Cele două predicate nu sînt contradictorii la modul general, deoarece nu au același subiect, dar aceasta nu înseamnă că ele nu pot intra în numeroase conflicte partiale (LOCKE, VI, 54; DAHL, 1989, 85).

contingentului, ceea ce este inacceptabil. Acesta este şi motivul pentru care, în sport, *fair-play-uX*, adică egalitatea condiţiilor de start şi imparţialitatea aplicării regulilor, este atât de important: însăşi esenţa sportului constă în aceste trei reguli: oricine e liber să joace, oricine poate câştiga, dar efectiv, într-un anumit joc, nu câştigă decât unul singur.

Q însă ar putea contesta felul în care A face distincţia dintre contingent şi esenţial în ceea ce priveşte natura umană şi chiar, în acord cu multe dintre teoriile postmoderne (v. Richard Rorty, *infra*, „Noul pragmatism", p. 141 sq.), ar putea nega relevanţa unei asemenea distincţii. De asemenea, deşi nu sunt de obicei incluşi printre postmoderniştii tipici, destui neo-conservatori procedează într-un mod asemănător. Şi Oakeshott şi R. Scruton, spre pildă, refuză principiul unor „drepturi ale Omului" cu caracter universal şi, prin urmare, şi pe cel al unei „esenţe", cu argumentul că nu există decât drepturi şi libertăţi definite în cadrul unei anumite comunităţi, asociate unor legi şi responsabilităţi concrete şi precise. S-ar putea susţine, de asemenea, cum face Dahl, că ideea egalităţii naturale sau esenţiale a oamenilor, oricât de importantă ar fi pentru noi, se bazează totuşi pe anumite principii adânc înrădăcinate în civilizaţiile iudeo-creştină şi musulmană, ce nu sunt însă acceptate de alte civilizaţii, ca cea hindusă, şi că, în consecinţă, *ideea poate fi respinsă fără a cădea în contradicţie* (DAHL, 198*9, 86, nota 7*).

La toate aceasta, A ar putea arăta că *însăşi polemica sa cu Q*, ca orice polemică, reprezintă un joc competiţional, un *agon*, la care nimeni, pe niciun criteriu, nu poate fi împiedicat să ia parte, nici nu poate să fie defavorizat prin regulament, o dată ce ia parte; în plus, este vorba despre un joc care se poartă după regulile dezbaterii raţionale, pe care adversarii au libertatea să le utilizeze în avantajul propriu asumându-şi răspunderea cuvenită; şi în ultimul rând, avem de-a face cu o competiţie în care trebuie, în final, să se demarce un învingător. Adică, avem de-a face cu o competiţie care pune în evidenţă exact cele trei

trăsături declarate drept constitutive naturii umane.

Or, dacă egalitatea totalităţii persoanei dintre participanţii la dezbatere, în calitatea lor comună de *persoane umane*, nu este recunoscută ca inalienabilă, consubstanţială lor şi, deci, esenţială, dezbaterea şi argumentarea îşi pierd orice sens. (Un joc este distrus dacă are un câştigător dinainte anunţat, sau dacă unul dintre jucători nu poate utiliza liber toate regulile jocului.) Dacă nu este recunoscut fără ezitare că „oricare persoană care vrea să participe poate, în principiu, câştiga” (sau că oricine are acelaşi drept de a-şi juca propria şansă sau competenţă), *indiferent* de contingenţele sociale, profesionale, etnice etc., dezbaterea (oricare dezbatere, dar şi aceasta dintre Q şi A) este anulată. Într-adevăr, ai putea *oricând* respinge participarea sau argumentul unui oponent pe motivul că e bogat, sau sărac, sau negru, sau ţigan, sau femeie, sau bărbat, sau homosexual, sau heterosexual etc., ceea ce ar nimici imediat orice şansă a unei dezbateri raţionale.

A publica un text înseamnă, implicit, a intra într-un spaţiu public abstract, în care oricine cumpără cartea (şi o poate face, practic, *oricine*) poate intra şi discuta în mod ideal cu autorul. Un astfel de spaţiu presupune implicit o egalitate funciară a persoanelor, indiferent de mesajul efectiv pe care textul îl transmite sau de câştigătorul polemicii care urmează, dar şi indiferent de contingenţele care descriu situaţiile persoanelor respective. Nu pot adresa cartea mea *numai* celor care, să zicem, de cel puţin două generaţii sunt antrenaţi în activitatea intelectuală, iar aceasta pur şi simplu fiindcă publicarea ei o pune la îndemână oricui, despre care ignor absolut orice, în afara faptului că cititorul este o persoană umană la fel ca mine (OAKESHOTT, 199*1, 39*).

Deci pentru a salva posibilitatea dezbaterii publice trebuie formulată interdicţia invocării contingentului, ceea ce e totuna cu delimitarea sa de non-contingent, adică de esenţă.

Dar a admite fără ezitare că „oricine poate şi are voie

să câştige” înseamnă a admite *esenţialitatea egalităţii de ansamblu* a persoanelor, cât şi *inegalitatea lor sectorială*. A le admite într-un caz, însă – cel al dezbaterii – înseamnă a le admite în oricare caz asociabil, cel puţin, de un „agon”. Deci Q nu poate susţine într-o dezbatere raţională, academică, lipsa de pertinenţă a distincţiei esenţial-contingent aplicată

1 Oakesholt scrie că *raţionalistul nu înţelege niciodată că măcar două generaţii de practică sunt necesare pentru învăţarea unei profesii*”. Evident, el se referă în primul rând, dar nu exclusiv, la profesia de politician. Dar câte generaţii sunt necesare pentru a scrie sau a înţelege o carte ca a sa? Dacă tot atâtea, înseamnă că el nu trebuia să încredinţeze cartea sa tiparului, ci s-o transmită oral unui cerc ales de iniţiaţi. Platon era perfect conştient de această problemă a scrisului în *Phaidros* sau în *Scrisoarea a VII-a*. Sau, dacă în acest caz se face excepţie. Înseamnă că abilitatea de a raţiona, de a înţelege idei, nu e o „profesie” şi că deci există activităţi umane, şi foarte importante încă, sustrase anticipării unor contingenţe previzibile, aşadar asociate unei „esenţe” inalterabile.

persoanei umane şi, ca urmare, nu poate promova sau elogia sistemul cotelor. *Argumentarea sa, prin cea de-a doua opţiune, rămasă implicită sau la nivelul citării invizibile, presupune tocmai ceea ce ea încearcă să nimicească prin prima sa opţiune*, Susţinând prea insistent sistemul unor discriminări pozitive, afectezi însăşi temelia unei atare argumentaţii.

Pe de altă parte, cele de mai sus nu trebuie să ne facă să credem câtuşi de puţin că *orice* dezbatere din cadrul democraţiei poate fi soluţionată în acest fel (sau în altul). Dimpotrivă, stă în natura democraţiei ca o mulţime de dezbateri să *nu poată fi tranşate decât la nivelul primei opţiuni*. De altminteri, mecanismul alternanţei la guvernare e o consecinţă a acestei situaţii: dacă prin dezbatere sau dialog s-ar putea decide în mod stabil şi non-subiectiv în cea mai mare parte dintre chestiuni,

democraţia însăşi, *alegerile*, *politica ar deveni inutile*. Cât anume *exact* trebuie făcut parte libertăţii şi cât anume egalităţii nu poate fi decis irevocabil şi la modul general (TOURAINE, 1994).

Se poate arăta *doar* – dar aceasta este deja foarte important – că nu se poate lua prea mult nici egalităţii de ansamblu, nici inegalităţii sectoriale. Într-adevăr, având în vedere trăsăturile esenţei umane descrise mai sus, vom susţine că: 1) dacă un sistem politic devine prea egalitarist, el distruge „jocul", reducând orice posibilitate de afirmare a inegalităţii sectoriale, dar şi a libertăţii: *nu mai ai voie să câştigi*; 2) dacă, dimpotrivă, sistemul devine prea inegalitar, inegalitatea sectorială devine inegalitate globală, distrugând egalitatea totalităţii persoanei: *unii vor câştiga toate „jocurile"*.

Mai mult, faptul că în viaţă există numeroase competiţii nu înseamnă că viaţa, luată în ansamblu, este o Mare Competiţie, sau e reductibilă doar la o sumă de competiţii, aşa cum toţi gnosticii şi maniheii, declaraţi sau nu, au susţinut, de-a lungul timpurilor, de la Marcion şi până la Lenin sau Carl Schmitt, care scria:

Întreaga viaţă a fiinţei umane este o luptă, *iar fiecare fiinţă omenească este*, *în mod simbolic*, *un luptător* (LILLA, 1997).

Un regim politic decent ar trebui, în consecinţă, ca, piâiniţând existenţa şi semnificaţia a numeroase competiţii, lupte („jocuri") locale, speciale, să împiedice, pe cât se poate, ca viaţa însăşi să fie tratată ca o mare competiţie, în tare unii sunt câştigători fără apel, iar alţii învinşi iremediabili. Putem formula şi aşa: *este uman ca lupta să facă parte din viaţă*, *dar este inuman ca viaţa să fie considerată*, *în mod global*, *o luptă*.

Dar mai departe, între diferitele posibilităţi decente i oncrete, nu mai există alegere univocă.

Oricum, o conciliere definitivă şi raţională a celor două tendinţe într-un anume punct „optim" trebuie amânată *sine die*, poate până la sfârşitul timpurilor. Iar în aşteptarea hidecăţii de Apoi, nu ne rămâne de făcut,

printre altele, decât să organizăm, mereu şi mereu, alegeri, prin care vom încerca mereu să aproximăm punctul „optim”.

IV. Naţionalismul

1. Naţionalismul – un import

Afirmaţia că „democraţia nu este un sistem de guvernare printre celelalte” presupune, fireşte, că nici liberalismul, luat în sensul său cel mai general, nu este *numai* o „ideologie” sau, mai bine zis, *numai* un sistem de gândire politică printre celelalte. Spunând acestea, intrăm însă în contradicţie cu „spiritul epocii” noastre. Într-adevăr, a acorda liberalismului *exclusiv* „drepturile” şi „obligaţiile” unei ideologii reprezintă un procedeu caracteristic parohialismului postmodernist, în multe cazuri, în fapt, un marxism diluat şi camuflat sub respectabilitatea „deconstruct! vişinului”. Aşa procedează, spre pildă, Michael McConnell, profesor de drept la Universitatea din Chicago, care susţine că *„intuiţia centrală a postmodernismului este prezentarea liberalismului drept numai o altă ideologie”* (subi. A.C.). De aici rezultă – scrie acelaşi autor – că liberalii nu pot pretinde că standardele lor de adevăr şi judecată obiectivă trebuie să prevaleze în efectuarea judecăţilor academice (McCONNELL, 1994). Liberalismul, aşa cum „iese” din computerul unor astfel de autori, devine încă o parohie printre cele multe ale lumii.

Nu este atunci de mirare că epoca postmodernă în care trăim este caracterizată şi prin extraordinara emergenţă a naţionalismelor, mai cu seamă în Europa Centrală şi de Est, în Lumea a Treia, dar şi în Occident într-o măsură deloc neglijabilă. Dar încă şi mai grav mi se pare că, asociindu-se postmodernismului ca mişcare de idei, ori deconstructivismului ca filosofie, naţionalismul dobândeşte un aer *fashionable*, el devenind acceptabil intelectual, legitimabil teoretic. A te opune standardelor universale ale liberalismului în numele unui *specific* autohton, explicat ca decurgând dintr-o istorie şi o tradiţie naţionale, a clama indefinit „dreptul la diferenţă” sunt

fapte care par să fi căpătat culoarea inocentă a unei „originalităţi” normale[19], chiar dezirabile, în orice caz una ce poate obţine garanţiile respectabilităţii academice la acest final de secol şi de mileniu.

Am arătat însă mai sus că liberalismul nu este numai o ideologie, fiindcă el, ca şi democraţia pe care o edifică, este şi o *referinţă*. Caracterul său de referinţă a funcţionat bine pentru marxism şi comunism. Va funcţiona el şi pentru naţionalism? S-ar putea oare, aşadar, arăta că naţionalismul se fundează şi el pe un sistem de citate şi că acestea reprezintă tot atâtea trimiteri tocmai la liberalismul pe care el îl combate? La prima vedere, se naşte impresia că o astfel de demonstraţie este dificilă. Spre deosebire de socialism, naţionalismul pare să conteste radical filosofia Luminilor pe care se întemeiază liberalismul, invocând în schimb, în mod deschis, o tradiţie locală, autohtonă, un *Volksgeist* ireductibil şi inanalizabil altminteri decât în propriii săi termeni. Potrivit unui sistem de metafore organice, scumpe naţionaliştilor, naţionalismul ar fi o *plantă cu rădăcinile înfipte într-un anumit sol* şi care, neîndatorându-se unui aer străin, nu poate fi supusă cu folos unei comparaţii intrinseci, aşa cum a fost aceasta prezentată aici. Să fie, prin urmare, naţionalismul fără referinţă?

Deocamdată, primul lucru pe care trebuie să-l constatăm în legătură cu naţionalismul este ceva absolut teribil din perspectiva naţionaliştilor: într-adevăr, pentru aceştia, au valoare în primul rând lucrurile autohtone, „înfipte în solul patriei”. Or, aceasta nu se întâmplă tocmai cu doctrina naţională şi chiar cu ideea de naţiune: mai peste tot, naţionalismul este un produs *de import*. El nu este nici la noi, nici în întreg spaţiul central şi est-european un fenomen autohton, originar, ci soseşte relativ târziu, în general la începutul secolului al XIX-lea. Pentru ţările africane sau asiatice, introducerea sa se amână până la sfârşitul aceluiaşi secol sau în secolul XX.

19 Așa, de pildă, formula „democrației originale“, lansată de președintele român, Ion Iliescu, în 1990.

În planul logicii formale, aceste opinii [naţionalismul, n.n.] *trebuiau să respingă orice apelaţie la modele străine, de vreme ce se cerea, atât de înverşunat, menţinerea închistată în noi înşine. Vorba lui Ralea, un naţionalism cu forme de împrumut e un nonsens* (ORNEA, 199*5, 251*).

Să adăugăm doar că, exceptând *primul* naţionalism franco-german de la începutul secolului al XIX-lea, *orice* naţionalism se bizuie până la urmă pe forme de împrumut.

Dar, coincidenţă: tocmai perioada apariţiei naţionalismului reprezintă, pentru o ţară sau o regiune oarecare, momentul *demarajului modernităţii*. Concomitent cu noile mode de vestimentaţie de la Paris, cu interioarele mobilate după stilul vienez, cu primele instituţii moderne, cu primele şcoli de tip occidental, pătrunde în Ţările Române, de exemplu, şi ideologia naţională. Vectorii ei sunt, de altminteri, aceiaşi că ai modelor occidentale: faimoşii „bonjurişti" – tinerii aristocraţi plecaţi la studii în Franţa şi în ţările germanice. Prin urmare, o simplă observaţie istorică sugerează că naţionalismul este pretutindeni *un fruct şi, în acelaşi timp, o parte a modernităţii*, şi că referinţa sa imediată şi inevitabilă este modernitatea.

Să însemne aceasta că înaintea epocii moderne nu exista iubire de patrie, de ţară? Defel. Patriotismul, în sens larg, derivă direct din instinctul, nici măcar exclusiv uman, al apărării teritoriului împreună cu cei înrudiţi. Dar elaborarea sa „naţională" este târzie şi modernă, ba uneori chiar postmodernă, ca în cazul scoţienilor, galezilor sau bretonilor. Iată un fapt pe care, spre exemplu, aşa-numita „sociobiologie" nu-l poate explica (BERGHE, 1994). Nicăieri nu observăm intrarea în modernitate fără naţionalism, aşa cum prezenţa naţionalismului la un popor dovedeşte fără putinţă de îndoială că intrarea sa în epoca modernă este un fapt împlinit. Mai mult, ideea însăşi de naţiune şi cea de *stat-naţiune* nu apar nicăieri înainte de sfârşitul secolului al XVIII-lea, cu ocazia Revoluţiei Franceze, fiind reluate de îndată, cu nuanţări semnificative, în mediul german, începând cu faimoasa

Rede an die Deutsche Nation a lui Fichte. Nimic (în afară de etimologia latină a cuvântului) nu justifică presupunerea lui Charles Maurras, dar în general a naţionaliştilor de pretutindeni, că naţiunea este „naturală".

Ideea de naţiune – scria astfel acesta – nu *este ceva nebulos*; *ea este reprezentarea în termeni abstracţi a unei realităţi extrem de puternice* (CHITELET, 199*4, 318*).

Se înşela.

„Naţiunea" nu-i reprezentarea unei realităţi naturale, în sensul în care cuvântul „munte" este reflectarea unei realităţi naturale, ci este un artefact, elaborat relativ târziu în evoluţia societăţilor, o construcţie elaborată de intelectuali şi impusă de state pretutindeni unde ea apare, bazată pe o rescriere a istoriei şi pe o reinterpretare în sens herderian a folclorului şi a tradiţiilor religioase. Eric Hobsbawm a arătat cu claritate acest lucru în cartea sa dedicată naşterii şi etapelor naţionalismului (HOBSBAWM, 1991). Sunt, de astă dată, pe deplin de acord şi cu Claude Kamoouh, care, referindu-se la reformularea naţionalistă a tradiţiei, spune:

Crezând că restaurează o tradiţie cenzurată, intelectualii din

Europa Orientală nu au făcut decât să adapteze o reprezentare anacronică a acesteia unui program, cel al Luminilor, care pretindea, în timp, dispariţia ei (KARNOOUH, Rom, 199*4, 91*).

Spre pildă, nu poate fi înţeleasă ascensiunea naţionalismului fără extinderea ştiinţei de carte, a unei limbi naţionale unice pe teritoriul statului, a unei omogenizări administrativ-teritoriale, toate fenomene specifice modernităţii (GELLNER, 199*4, 54 – 71*). Nu vreau, cu aceasta, să afirm că naţiunea este reductibilă la subiectivitate. Ea nu este însă un „fapt brut" sau natural, ci un „fapt instituţional" sau *simbolic* (*SEARLE*, 1995).

Naţionalismul citează, aşadar, modernitatea. Mai mult, el citează în mare măsură principalul său adversar: filosofia Luminilor, care, în termenii noştri, este un veritabil „bazar ideologic".

Dar în ce fel se face citarea? Dacă în cazul comunismului observasem o alternanţă între citarea fondatoare şi citarea convenţională, naţionalismul oferă, alături de citarea fondatoaremai ales cel de-al treilea tip al citării: *citarea invizibilă*. Într-adevăr, există mai întâi un naţionalism „paşoptist" ce-şi recunoaşte şi îşi elogiază originile în spiritul modern şi revoluţionar.

Ideologiile naţionaliste din prima jumătate a secolului al XIX-lea erau departe de a susţine că fiecare naţiune se supune unei legi în sine şi că rivalităţile între naţiuni sunt inevitabile… împlinirea glorioasă a misiunii fiecărei naţiuni trebuia găsită în faptul de a milita pentru înfrăţirea tuturor naţiunilor ce mărturiseau aceeaşi credinţă… Profeţii naţionalişti erau motivaţi, ca şi teoreticienii socialişti, mai întâi de toate de nevoia de a întemeia un nou crez în locul creştinătăţii devalorizate (TALMON, 196*0, 29*).

Mai târziu se dezvoltă mai ales un naţionalism, să-i spunem „eminescian", care se prezintă pe sine ca antimodern, declarat critic la adresa modernităţii. Şi totuşi, simplul fapt că niciodată un astfel de naţionalism „retrograd" nu apare într-o societate premodernă, ba, mai mult, că, de regulă, naţionalismul de tip „eminescian" soseşte ca o replică la cel de tip „paşoptist", sugerează legătura cu modernitatea şi a acestui curent. Este însă o legătură nemărturisită, neacceptată, cu bună sau cu rea credinţă respinsă ca ruşinoasă.

Cu toate acestea, este evident că şi Haşdeu, şi Eminescu, şi Iorga, şi Nae Ionescu etc., sunt oameni ai modernităţii, când nu chiar ai modernizării. Idealurile lor de societate şi cultură pot fi „medievale", de la „1400", dar nicio civilizaţie în afara celei europene moderne nu a fost capabilă sau nu a dorit să fie altceva decât este, să aibă o altă fiinţă, aparţinând unui alt veac, decât fiinţa sa proprie. Civilizaţiile premoderne nu-şi reprezintă trecutul în chip esenţialmente diferit de prezent şi de aceea nu-l propun ca ideal în mod special şi mai ales nu concep că trecutul ar putea fi reînviat, servind prezentului drept sursă

inspiratoare. Exact din cauza acestui tip de critică ce priveşte în afara spaţiului şi a timpului său, naţionalismul, oricât de „paseist” şi de „reacţionar” ar fi, oricât de mult ar critica el spiritul modern, nu este mai puţin el însuşi un produs şi o parte tipice ale modernităţii.

2. Modernitate şi liberalism

Suntem aduşi astfel la a ne pune întrebarea: ce idee, ce concepţie fundamentală a modernităţii a fost autoarea naţionalismului? Filosofia Luminilor – fireşte, a avut global acest rol, dar care exact dintre principiile acesteia a avut contribuţia cea mai importantă? Răspunsul – paradoxal – este *liberalismul* (filosofia democratică, liberală şi „republicană”) sau, mai precis, ceea ce eu numesc *ideea fondatoare* a acestuia: *guvernarea pentru şi prin popor*.

Să ne imaginăm un nou „turnir khazar” la care Bulan ar invita, de data aceasta, un liberal şi un naţionalist. Solicitaţi să-şi formuleze prima opţiune, fiecare şi-ar lăuda, desigur, sistemul şi principiile: unul ar vorbi despre democraţie şi individ, celălalt despre naţiune şi stat. Cerându-li-se să menţioneze textele fondatoare, liberalul ar invoca desigur textele filosofiei Luminilor şi ale continuatorilor acesteia (de la Montesquieu şi John Adams până la Guizot şi Tocqueville şi Stuart Mill), ar evoca textele fondatoare din care s-a inspirat atât de mult, pe de-o parte, *Constituţia americană* sau, pe de alta, *Declaraţia drepturilor omului şi ale cetăţeanului* a Revoluţiei Franceze, dar şi statul „administrator” liberal modern (CHITELET, 1994, *cap. f*), în timp ce naţionalistul ar aminti de Herder, Fichte, Maurras, ori, la noi, de Eminescu sau Iorga. Dar dacă ar fi chestionaţi serios în legătură cu cea de-a doua opţiune, liberalul nu ar putea accepta altceva decât aceleaşi texte fondatoare. Naţionalistul ar fi, la început, tentat să rămână şi el pe poziţiile sale iniţiale: totuşi, întrebat ce alte idei ar accepta în afara celor deja mărturisite şi solicitat să spună ce părere are despre ideea *guvernării prin şi pentru popor*, el nu numai că nu ar respinge-o, dar ar susţine-o cu căldură. Kaganul i-ar arăta atunci că el a consimţit, în fapt, la ideea fondatoare a

democraţiei liberale. Aceasta declară, spre exemplu, că *„Toute souveraineté réside dans la Nation”* şi, astfel, se vădeşte că cea de-a doua opţiune a naţionalistului poartă asupra liberalismului, asigurându-i din nou acestuia din urmă o anumită precedenţă.

Într-adevăr, aşa după cum iudaismul, creştinismul şi islamismul au în comun *monoteismul drept idee fondatoare*, explicitată în Vechiul Testament, tot aşa liberalismul.

1 în articolul 3 al *Declaraţiei drepturilor omului şi ale cetăţeanului*.

socialismul şi naţionalismul se întemeiază în egală măsură pe ideea fondatoare a guvernării pentru şi prin popor, pe scurt, pe aceea a *suveranităţii guvernărilor, sau a poporului*, principiu propus explicit de filosofia Luminilor.

Or, aşa cum monoteismul este ceea ce separă radical cele trei religii de politeismele păgânilor, analog, principiul suveranităţii guvernaţilor separă toate cele trei sisteme de guvernare moderne de guvernările *ancien régime*; aici suveranitatea aparţine nu poporului, ci monarhului de drept divin, iar guvernarea se realizează, cel puţin în principiu, nu pentru guvernaţi (popor), ci în vederea realizării unui plan divin, cel al Cetăţii lui Dumnezeu. Guvernarea nu se exercită, în *l-ancien régime*, având ca finalitate poporul, ci legea lui Dumnezeu, şi nu este exercitată prin popor sau reprezentanţi legitimaţi ai acestuia, ci prin rege şi prepuşii monarhului.

La J.- cratima sus – în COVar3J. Rousseau, dimpotrivă.

…comunitatea (poporul) este statul. În timp ce mai înainte *poporul şi statul erau situate unul în faţa celuilalt, iar poporul, în calitate de comunitate sau* Universitas, *se supunea principelui printr-un contract de autoritate* (Obrigkeitsvertrag) *şi prin aceasta constituia statul, la Rousseau comunitatea (poporul) este «un corps organisé, vivant et semblable à celui de l-homme», dotat eu suveranitate asupra membrelor sale”* (KRABBE, 191*9, 30*).

Cui va încredinţa „poporul” suveranitatea sa absolută – unui Comitet de salvare publică (sau unui Front al

Salvării Naţionale, eventual), unui partid de avangardă, unui tiran, unui parlament ales democratic – iată doar ceea ce urmează să fie stabilit.

Mai mult, aşa cum monoteismul înlocuise zeii personali, vizibili, concreţi ai păgânilor – pe care-i transformase în idoli – cu un Dumnezeu abstract, invizibil, impersonal (în sens, aici, de non-individual), tot astfel şi filosofia lui Rousseau, devenită un bun comun al modernităţii, substituie principele personal, ca sediu al suveranităţii, prin „*autoritatea unei puteri impersonale*” dotate cu voinţă proprie, „la volonté générale” (KRABBE, 191*9, 30 – 31*).

Regăsim astfel filosofia Luminilor, prin ideea *suveranităţii guvernaţilor*, în calitate de principiu fondator *modern* nu numai al liberalismului şi democraţiei, ci şi al socialismului (ceea ce am arătat deja), cât şi al naţionalismului, ori chiar, în ultimă analiză, al fascismului. Căci niciun naţionalist sau fascist nu poate admite altă suveranitate decât cea a poporului (*Volksgemeinschaft*); el nu acceptă şi nu poate accepta ca vreun ins din „afară”, deci nici chiar un monarh, un dinast, uneori „străin de neam”, să exercite în nume propriu suveranitatea în stat[20]. De asemenea, dacă poporul este suveran, actele de guvernare au în vedere numai binele sau interesul său. Iată de ce naţionalismul s-a opus cu atâta îndârjire în tot secolul trecut monarhiilor „arhaice” precum imperiul habsburgic, otoman sau rusesc; nu doar caracterul multinaţional al acestor imperii îi repugna, ci şi faptul că nu poporul exercita acolo suveranitatea.

Filosofia Luminilor, la fel ca şi Vechiul Testament, devine, prin urmare, obiectul unor lecturi diferenţiate, ce se despart, pe de-o parte, într-o *lectură radicală*, iar pe de altă parte, într-un fascicul de *lecturi referenţiale*. Liberalii practică deopotrivă lectura radicală, dar şi referenţială a acestor texte (pentru ei textul radical şi textul-referinţă

20 V. din acest punct de vedere ostilitatea virulentă a naționaliștilor români de după 1989 față de ideea restaurării dinastiei de Hohenzollem în România.

coincid), în timp ce socialiştilor şi naţionaliştilor le convine numai o lectură referenţială, ei rezervându-şi lectura radicală pentru textele *lor specifice*. Pentru liberali, aşadar, filosofia Luminilor *ca atare* rămâne mereu actuală şi profund semnificativă; pentru socialişti sau comunişti, ea rămâne valabilă numai *ca referinţă*, trebuind să fie completată şi desăvârşită printr-o nouă doctrină; pentru naţionalişti, în fine, referinţa există, dar se cere a fi ascunsă.

Aşadar, în timp ce lectura socialiştilor şi a comuniştilor citează deschis sursele, chiar dacă de obicei convenţional, naţionalismul, aşa cum am mai spus-o, tinde treptat către o *citare invizibilă*, către disimularea şi ascunderea surselor. Motivul esenţial al acestei ocultări mi se pare a nu fi diferit de cel care a inspirat anti-iudaismul „fundamentalist" al multor creştini în trecut: simţământul că recunoaşterea prea marcată a surselor opţiunii secunde va debilita opţiunea primă. Ei intuiesc, probabil, că simpla admitere a faptului citării, fie şi sub forma sa convenţională, este *primul pas către luarea ei în serios*.

3. Principiul continuităţii metatextului

Lectura radicală este însă, de cele mai multe ori, o *lectură directă, când nu de-a dreptul literală*. Ea tinde să acorde textului sensul propriu, sau să păstreze o distanţă cât mai mică faţă de acesta. Pentru creştin, Evangheliile, pentru mahomedan, Coranul, pentru iudeu, Thora, nu conţin atât legende sau istorii alegorice, nici apologuri morale, cât în primul rând relatări autentice ale unor evenimente ce s-au întâmplat „aşa cum sunt povestite"[21]. Lectura radicală epuizează obiectul. Dincolo de Evanghelii, respectiv de Coran sau de Thora, nu mai supravieţuieşte nimic *la fel* de important, de valoros, de esenţial şi mai ales *la fel de literal*. Asemănător, un democrat, deoarece el face o lectură radicală a democraţiei, vede în ea exact ceea ce

21 Istoric, lectura non-literală a Vechiului Testament începe la un iudeu, Filon din Alexandria. Pentru acesta însă, textele radicale sînt cele ale filozofiei grecești, pentru care se caută referințe fondatoare în Thora.

aceasta înfăţişează la prima vedere: sistemul politic optim, dincolo de care nu există decât tiranie şi nelibertate.

Pentru democrat sau liberal, cuvintele sintagmei „guvernare pentru şi prin popor" sunt înţelese în transparenţa lor denotativă, cât mai direct şi mai literal: „guvernarea" este exercitarea puterii legitime; „poporul" este mulţimea tuturor locuitorilor unui teritoriu; „pentru popor" înseamnă că se are în vedere binele deopotrivă al totalităţii, dar şi al fiecărui ins în parte, iar „prin popor" semnifică faptul că poporul îşi alege el însuşi, din sânul său, guvernanţii. Cuvintele nu mai au subtext, alt sens, altă dimensiune decât cea explicită.

Lectura referenţială, dimpotrivă, este *„oblică"*, *alegorică*, *interpretativă*. Textul, pentru ea, este conotaţie, altceva, în esenţa sa, decât cum apare la prima vedere. Se disting mai multe etaje ale textului şi mai multe sensuri ce se pot ierarhiza şi care sunt cu atât mai preţioase cu cât stau mai departe de literalitate. Pentru creştin, Vechiul Testament este *figura*, umbra celui Nou, iar valoarea sa rezultă mai puţin din asimilarea literalităţii textului, cât în urma descoperirii valorilor simbolice ale acestuia. De aceea, din perspectiva creştină, Vechiul Testament este, la modul general, numai anticiparea, antecamera celui Nou. Dimpotrivă, Noul Testament, lectură radicală pentru creştinii practicanţi, este înţeles cu mult mai literal, dar el tinde să devină, la rândul său, locul unor lecturi non-literale pentru europenii numai nominal creştini.

Lectura referenţială, ce explică opţiunea secundă, ar fi imposibilă dacă textul respectiv nu ar putea fi interpretat şi altfel decât în sens literal, dacă această accepţiune nu ar putea apărea incompletă, sau, altfel spus, dacă *principiul identităţii*, *A e* A" în ceea ce-l priveşte nu ar putea fi negat. Aşa stând lucrurile, în perspectiva naţionalismului (dar şi a comunismului), exact sensul noţiunii de „popor" este susceptibil de a admite interpretări non-literale. Se poate chiar spune că, aşa cum un punct fundamental al polemicii anti-iudaice purtate de creştini de-a lungul timpului, începând cu Sf. Pavel, a fost reproşul literalităţii lecturii

evreieşti a Vechiului Testament, tot aşa naţionalistul şi socialistul îi reproşează liberalului înţelegerea literală a noţiunii de „popor”.

Pentru liberalul autentic, „poporul” cuprinde (ca principiu măcar la începuturile liberalismului, dacă nu ca realitate politică) pe „toată lumea”, el conţine mulţimea tuturor locuitorilor, ce deţin, astfel, calitatea de „cetăţeni”. Guvernându-se şi dându-şi instituţii şi legi, aceştia alcătuiesc „naţiunea”, care este înţeleasă în sensul lui E. Renan, *contractual*, ca un „plebiscit zilnic”[22]. Dimpotrivă, pentru socialist, „poporul” încetează a mai fi „toată lumea”, aşa cum pare la prima vedere, şi este doar „lumea exploatată” – „clasa muncitoare şi ţărănimea muncitoare”. Naţionalistul, din nou, nu mai vede în „popor” ceea ce este manifest, ci altceva, ceva ascuns, inaccesibil imediatităţii. „Poporul”, „naţiunea”, îi cuprinde acum numai pe cei ce „simt şi gândesc la fel”. Pentru aceasta se postulează că ei trebuie să aibă o singură limbă, tradiţii comune, o istorie unică şi, mai ales, să fie „de acelaşi sânge”. Naţiunea astfel formată se va identifica deci cu o etnie care îşi dă instituţii corespunzătoare şi un stat specific.

Putem acum face observaţia că o lectură referenţială devine instabilă şi contestabilă chiar din „interior”, dacă distanţa dintre sensul literal şi sensurile simbolice, figurative etc. creşte în mod excesiv. Acest lucru ar putea fi explicat în felul următor, prin ceea ce eu numesc *principiul continuităţii metatextului*; astfel, spre a fi înţeles de noile generaţii, un text trebuie explicat. Dar explicaţia unui text este şi ea un text – un metatext în raport cu textul iniţial. Să admitem acum că textului iniţial i se atribuie o valoare simbolică, non-literală, altfel spus, că nu se vede în el ceea ce apare evident. În acest caz, pentru a explica textul, metatextului i se poate conferi, totuşi, o valoare literală şi astfel explicarea oferită de el devine accesibilă, dar, drept

22 Firește, liberalismul însuși a trebuit să-și ia în serios referința, atunci cînd a trecut de la votul cenzitar la votul universal. Discuția simplifică oarecum realitatea. Poate ar fi mai îndreptățit să vorbim despre tendința către literalitate, respectiv, către non-literalitate.

urmare, între text şi metatext apare o *soluţie de continuitate*, *ce trebuie la rândul ei explicată şi justificată*. Explicaţia respectivă produce însă un nou metatext, un metamelatext, care s-ar putea să nu fie nici el suficient. Dacă, dimpotrivă, primului metatext explicativ i se conferă sensuri non-literale, spre a se evita soluţia de continuitate, explicaţia devine dificilă sau chiar imposibilă şi atunci trebuie recurs, de asemenea, la un metametatext literal, explicativ. Cultura respectivă va tinde, în oricare dintre situaţii, spre proliferarea metatextelor şi obscuritate, iar acest dezavantaj va fi cu atât mai mare cu cât literalitatea textului iniţial va fi mai puţin luată în seamă.

Se observă, de aici, că cel ce optează, în primă instanţă, pentru texte acceptate non-literal, simbolic etc., trebuie să opteze totuşi, la un moment dat, pentru literalitate în cazul metatextelor. Cu alte cuvinte, cea de-a doua opţiune a sa trebuie să fie pentru literalitate.

Dimpotrivă, atunci când textul iniţial, fundamental, este înţeles cu precădere literal, dezavantajul soluţiei de continuitate dintre text şi metatext va fi evitat. Din punct de vedere al logicii interpretării şi al stilului nu se creează, de această dată, o diferenţă între opţiunea primă şi opţiunea secundă, deoarece ele tind să coincidă. *Literalitatea reprezintă*, *de aceea*, *opţiunea secundă între toate tipurile de interpretare şi ea obţine o precedenţă printre ele*. Sau, spus mai simplu, nu te poţi menţine foarte mult timp în atmosfera rarefiată a interpretărilor simbolice.

Probabil că nu întâmplător Părinţii Bisericii, deşi favorizând interpretările non-literale ale Vechiului Testament, nu au renunţat niciodată la o valorizare şi a sensului literal al acestuia. Procedând astfel, ei au admis autenticitatea literală a *miezului dur iudaic* al creştinismului şi au evitat ca metatextele produse de ei să intre într-o opoziţie fundamentală sub aspectul tipului de sens cu literalitatea prezumată a Bibliei. Cel mult, interpretarea creştină tradiţională (catolică, protestantă, ortodoxă) prezumă adesea *şi* non-literalitatea Vechiului

Testament, dar nu devine antiliterală. Dimpotrivă, anumite erezii sau gnoze au preferat o lectură pur simbolică a Vechiului Testament. Aceasta le-a condus, de obicei, la o multiplicare nesfârşită a alegorizării şi la obscuritate, ceea ce le-a destabilizat, le-a divizat necontenit, sortindu-le tot mai mult margina

4. Lectura naţionalistă

Revenind la ideologiile politice, observăm de îndată avantajul liberalismului: favorizând, sau măcar revenind constant la literalitatea textelor, de exemplu înţelegând prin „popor" pur şi simplu totalitatea locuitorilor unui teritoriu asupra căruia se exercită o guvernare, această filosofie politică *va construi metatexte în continuitatea textelor*. Ea va alege literalitatea atât în primă opţiune, la nivelul textului, cât şi în secundă opţiune, la nivelul metatextului. De pildă, o lucrare care va avea de explicat Constituţia americană sau Declaraţia universală a drepturilor omului va fi scrisă în baza aceleiaşi logici precum Constituţia americană însăşi ori Declaraţia însăşi. Noţiunea de „popor" (ca şi alte noţiuni) vor fi explicate în termeni cât mai puţin susceptibili de interpretări simbolice, alegorice, ori puternic conotative. Principiul identităţii „A este A" va fi respectat în cea mai mare măsură. Iar o recenzie care va discuta lucrarea respectivă va fi la rândul ei redactată potrivit cerinţelor aceleiaşi logici a predominării literalităţii şi a respectării principiului identităţii.

Naţionalismul va lua noţiunea capitală de „popor" într-o accepţiune non-literală, ce devine, cu timpul, de-a dreptul *anti-literală*; pentru el, poporul se rezumă la etnie, ceea ce înseamnă, imediat, eliminarea minorităţilor naţionale. Dar etnia însăşi e un termen vag, imprecis. Spre a-l preciza, se înmulţesc metatextele: pseudoştiinţe, formule discriminatorii, legi speciale rasiale, precum cele de la Nürnberg etc. Numai că, dacă cei „ce gândesc la fel" constituie „poporul", rezultă că cei ce gândesc diferit nu aparţin poporului; aşadar, disidenţii, opozanţii vor fi şi ei excluşi, inclusiv cei ce au o altă confesiune religioasă decât

cea considerată dominantă. În general, cei care nu le sunt pe plac naţionaliştilor nu mai fac parte din „popor”, chiar dacă „etnic” par ireproşabili. Din acest punct de vedere, este caracteristic fenomenul „antisemitismului fără evrei”, apărut mai ales în Polonia şi România după 1989. Cum scrie vârful de lance al naţionalismului românesc:

Peste 80 % din cei care au deţinut Ameţii de răspundere după 22 decembrie 1989 ori au fost agitatori mass-media sunt de altă etnie, adică venetici, în special ţigani şi evrei… Atunci schimbaţi şi numele Ţării, nu-i mai spuneţi România, ci Alogeni a.

Oricum, pentru a-i exclude pe cei neconvenabili, se vor găsi întotdeauna felurite explicaţii, invocându-se afilieri secrete la „iudeo-masonerie”, de pildă, ori la conspiraţii internaţionale, ceea ce va presupune noi metatexte care să definească şi să expliciteze aceste ultime noţiuni.

Două lucruri se pot, de aici, remarca: mai întâi restrângerea tot mai accentuată a extensiei noţiunii de „popor” – cuprinzând, la început totalitatea locuitorilor ţării, ea se va

România Mare, 22 III 1996. nr. 298.

reduce, prin eliminări succesive, la tot mai puţini indivizi, în final tinzând să desemneze un grup relativ restrâns. Majoritatea devine minoritate[23]. *A încetează să mai fie A, ba chiar devine non-A.* în al doilea rând, raţiunile calificării cuiva în rândurile poporului (sau ale descalificării sale) devin tot mai complicate, mai absconse. Mereu mai numeroase metatexte şi metametatexte sunt necesare spre a explica pentru ce X aparţine „poporului” şi Y nu, iar arbitrarul lor apare tot mai patent.

Or, pierzând tot mai mult legătura cu sensul literal al noţiunii de „popor”, naţionalismul ocultează mereu mai mult ideea fondatoare a liberalismului. În fapt, el tinde să-şi distrugă referinţa, să o anuleze, să o „uite”. Dar uitarea referinţei nu se face nepedepsit. Pedeapsa stă, de obicei, în

23 Liberalismul, dimpotrivă, parcurge drumul invers: de la „excepția“ cenzitară, la votul universal.

pierderea simţului realităţii, într-un *hybris* fără măsură, într-o prăbuşire, cu adevărat de tip gnostic, în mitomanie şi ficţiune absolută[24]. Această evoluţie este vizibilă mai ales în cazul diferitelor fascisme, precum cel italian, cel spaniol, în cazul naţional-socialismului, dar şi al neo-fascismelor postcomuniste, apărute în Serbia, Rusia, România sau Croaţia. Faptul că acestea se colorează în brun sau în roşu nu este foarte important.

Ar fi, pe de altă parte, interesant de observat întrucât şi cum uitarea sau ocultarea referinţei contribuie şi la constituirea aşa-numitelor fundamentalisme religioase – islamic, creştin, evreiesc, hindus – mişcări considerate pe bună dreptate de Alain Touraine, de exemplu, ca reprezentând adevărate mişcări fasciste contemporane (TOURAINE, 199*4, 110*) – Cred că ceea ce adepţii acestor mişcări *uită*, în aceste cazuri, este referinţa universalistă, transsectară a religiei respective, cât şi incompletitudinea necesară a bisericilor pământene, în aşteptarea Bisericii divine şi cereşti. E o idee bine asimilată de toate „ortodoxiile" autentice, de toate tradiţiile, în măsura în care ele nu neglijează să-şi examineze serios şi periodic sursele şi textele fondatoare şi care ştiu că, până la un punct, trebuie şi pot să se concilieze cu secolul; dar e o idee respinsă cu indignare de „puritani", de fundamentalişti şi de toţi „catharii", indiferent de apartenenţă (BUBER, 1993) [25][26].

---

24 O semnificativă legătură între antisemitism, antiliberalism și o interpretare de tip gnostic a catolicismului poate fi găsită în opera gînditorului politic Carl Schmitt, foarte influent în Germania de dinainte de război, dar chiar și astăzi, în unele cercuri radicale, de dreapta sau de stînga (LILLA, 1997).

25 Naționalismul extremist și fundamentalismul religios sînt numite, de Touraine, fascisme „subiectiviste", spre deosebire de comunism, socotit a fi un fascism „obiectivist". Distincția e însă relativă, avînd în vedere nenumăratele puncte de contact dintre naționalism și comunism.

26 „All das aber ist nur in dem Masse möglich, als jede Religion sich ihrem Ursprung, der Offenbarung, in der sie ihren Ursprung hat, zuwendet und an der Entfernung davon, die sich in ihrem

5. Excurs cultural-filozofic românesc:
Blaga şi Noica

Din acest punct de vedere, nu este lipsit de interes a vedea cum funcţionează non-Iiteralitatea în anumite texte nu politice, ci filosofice de tendinţă naţionalistă, cu posibile consecinţe politice.

Iată un text considerat esenţial pentru autodefinirea culturii româneşti:

De vreo opt sute de ani saxonul din Ardeal, transplantat de undeva de pe malurile Rinului, îşi înalţă în peisajul ardelenesc rosturile culturale şi cetăţeneşti, sobre şi ca de piatră, în spiritul nealterat al spaţiului său gotic de ieri şi de totdeauna… Iar alături, trecând legănat cu turmele pe lângă înaltele şi negrele turnuri şi cetăţi care vorbesc despre un alt destin, ciobanul valah îşi slăveşte din fluier, suind şi coborând, spaţiul său, care e numai al său.

Sunt două feluri de oameni, care trăiesc în acelaşi peisaj j, dar în spaţii diferite. Deşi nespus de aproape unul de celălalt, ci sunt aşa de distanţaţi prin spaţiile-matrice, că opt sute de ani de vieţuire megieşă n-au fost suficiente să şteargă şi înfrângă depărtarea cealaltă, de pe planul inconştient dintre ei. Un lucru de care nu prea vor să ţină seama cei care aleargă după utopia inutilă şi nerodnică a unui aşa-numit «transilvanism», comun populaţiilor etnice, care trăiesc alături în acest peisaj (BLAGA, *29 – 30*).

Pentru Lucian Blaga, prin urmare, noţiunea de „spaţiu” se îndepărtează considerabil de sensul său literal, fundamental, mai mult, ea ajunge chiar să se opună acestuia. Încercând să explice de ce românii transilvăneni şi saşii, deşi trăiesc de sute de ani în acelaşi spaţiu fizic,

---

geschichtlichen Entwicklungsprozes vollzogen hat, Kritik übt. Die geschichtlichen Religionen haben die Tendenz, Selbstzweck zu werden und sich gleichsam an Gottes Stelle zu setzen, und in der Tat ist nichts so geeignet, dem Menschen das Angesicht Gottes zu verdecken, wie eine Religion. Die Religionen müssen zu Gott und seinem Willen demütig werden; jede muss erkennen, dass sie nur eine der Gestalten ist, in denen sich die menschliche Verarbeitung der göttlichen Botschaft darstellt - dass sie kein Monopol auf Gott hat...“

totuşi sunt culturalmente diferiţi, Blaga socoteşte că ei, de fapt, trăiesc în „spaţii” culturale distincte: păstorul „valah” în spaţiul ondulat „mioritic”, germanul transilvănean într-un spaţiu cultural de „burg” occidental. Filosoful deduce de aici că niciun fel de „mixaj”, de interinfluenţă, nu e posibil (a) între cele două culturi şi popoare, ce sunt destinate să-şi reproducă etern „matricele stilistice” în „spaţiile” ce le sunt proprii. *Cultura rezultată este ori parohială, ori nu există*.

Dar fie şi o simplă excursie într-un sat pur românesc, de păstori, precum Răşinarii de lângă Sibiu, sugerează slăbiciunea tezei lui Blaga, bazată pe o interpretare pur non-literală a conceptului de „spaţiu”: cu case, unele dintre ele mai vechi de o sută de ani, strânse una într-alta, cu porţi înalte, cu grădinile alungate în spate, satul are, de fapt, cea mai pură înfăţişare „Mitteleuropa” cu putinţă şi ar putea foarte bine fi considerat o aşezare de „burghezi” saşi şi nu una de „ciobani valahi”.

La Constantin Noica, strădania de a legitima un presupus „sentiment românesc al Fiinţei” se exprimă prin reconstrucţii non-literale ale unor vocabule româneşti, precum „întru”, „sinea” sau „rost” (NOICA, 1973). Nonliteralitatea acestor reconstrucţii rezidă, după părerea mea, în scoaterea cuvintelor respective din contextul secvenţelor limbii, ceea ce permite să li se atribuie o adâncime metafizică neaşteptată, dar relativ arbitrară. Ceea ce trebuie observat este că numeroase cuvinte ori construcţii din oricare altă limbă pot fi supuse unor operaţii similare. Imaginaţia cu care Noica procedează este admirabilă în felul ei, dar lipsită de control lingvistic. Un cuvânt sau o sintagmă sunt exploatabile filosofic ca depozite ale unei „înţelepciuni a limbii”, doar dacă ele aparţin unei utilizări regulate şi constante, nu şi dacă sunt inaugurate de individualitatea puternică a unui singur ins.

De aceea, ceea ce descoperă filosoful în limba română nu este un „sentiment românesc al Fiinţei”, ci un „sentiment noician al Fiinţei”. A spune, precum Noica, că „viaţa e întru ceva” sau că „trăim întru aceste elemente”

exprimă, poate, o interesantă filosofie, dar, gramatical, e o construcţie improprie, inutilizată în româna modernă până la Noica, inaptă. La Noica, nu doar cuvintele izolate îşi pierd sensul lor literal, ci limba însăşi, ca sintagmă, este reformulată dincolo de „literalitatea”, de normalitatea construcţiilor vii, caracteristice uzajului firesc. Ce poate oferi atunci această limbă altceva decât ceea ce a fost în prealabil introdus în ea?

6. Şovinism postmodern: Ilie Bădescu

Nu putem încheia acest capitol dedicat naţionalismului fără a evoca, printr-un alt caz românesc, felul în care ultranaţionalismul, în criză de legitimitate teoretică şi nemaiputând recurge doar la ambalajul său ideologic „tradiţional”, încearcă să-şi dezvolte un sistem de referinţe actual, chiar postmodern. Se renunţă astfel la citarea invizibilă în favoarea unei citări ce se vrea fondatoare, sau chiar refondatoare.

Cazul în discuţie este cel al sociologului român Ilie Bădescu, şeful catedrei de sociologie a Universităţii Bucureşti, şi, înainte de 1989, principal teoretician al „protocronismului”.

Lucrarea sa, scrisă împreună cu mai mulţi colaboratori, *Sociologia şi geopolitica frontierei*, se doreşte (şi chiar este) o refundamentare pe temeiuri sociologice postmoderne, în principiu americane, a unor vechi teze. Acestea din urmă sunt: naţionalismul, în sensul priorităţii naţiunii ca finalitate, opoziţia dintre anumite culturi socotite „artificiale” şi culturile „naturale”, antioccidentalismul, reluarea tezei „formelor fără fond”, adversitatea faţă de „sincronism”, şovinismul obsesiv antimaghiar, presupunerea unei conspiraţii iudeo-masono-comuniste, antiuniversalismul, ortodoxismul anticatolic etc. Şi bineînţeles, nu lipseşte „protocronismul”. Obsesia că naţiunea se confruntă astăzi cu universalismul liberal, aşa cum odinioară ea se confrunta cu internaţionalismul comunist, este permanentă şi şocantă. Iată un citat revelator:

Vom încheia reluând premisa întregului nostru

demers. Omenirea pare a deveni astăzi spectatoarea unei competiţii cu final anunţat, căci lumea sfârşitului de secol XX e «decisă», fără a fi fost chestionată serios în prealabil. Experimentul comunist, desfăşurat vreme de cincizeci de ani în Răsărit, se vrea înlocuit astăzi, la scară planetară, de un alt proiect artificial, confecţionat în laboratoarele ideologice mondiale: *proiectul politic al globalizării*... Şi conchide: *Agresiunea contra naţiunilor poate îmbrăca forma violentă a unei agresiuni împotriva umanităţii* (BĂDESCU, 1995, /, *216*).

Spre a face „vandabilă" şi acceptabilă academic marfa sa ideologică cam vetustă, Ilie Bădescu recurge la studiile unor sociologi americani despre *frontieră* şi fenomenele ce decurg din înaintarea ei într-o anumită direcţie, construind astfel „metatexte" specifice în continuarea textelor acestei sociologii. El preia cu aceasta şi revalorizarea tipic postmodernă a frontierelor şi, în general, a *peri feri Hor în* dauna centrului, precum şi concepţia că acesta din urmă suferă, în mult mai mare măsură decât se credea mai înainte, presiunea şi influenţa periferiilor. Pentru Bădescu, modelul avansării frontierei de vest americane, cu tot cortegiul său de distrugeri, dar şi de transformări profunde ale mentalităţii poporului american, poate fi cu succes aplicat atât în ceea ce priveşte avansul frontierei romane în Antichitate, cât şi al celei „occidentale" în secolele XIX şi XX, în special în Europa Centrală şi de Est.

Nu vom intra într-o analiză detaliată a felului în care Bădescu aplică „teoria frontierei" la procesul de modernizare a Europei de Est. Nu vom polemiza cu autorul în ceea ce priveşte modul său de caracterizare a modernizării, a occidentalizării; nu vom încerca să respingem prin argumente directe asocierea pe care el o face între internaţionalismul comunist şi aşa-numitul „globalism", nici nu vom încerca să respingem ceea ce am fi tentaţi să numim delirul său antimaghiar, ori paranoia sa conspiraţionistă. Ar însemna să recurgem, poate fără prea mult folos, la posibilităţile unei comparaţii extrinseci

neexprimate, făcută în numele unor criterii ce nu aparţin în comun, în mod vădit, deopotrivă criticului şi autorului criticat.

Dimpotrivă, credem că procedura comparaţiei intrinseci este mult mai eficientă în cazul de faţă. Iată cum s-ar putea pune atunci problema: avem de-a face cu un autor care, în esenţă, are obiecţii radicale la adresa procesului de occidentalizare şi modernizare în care este angajată acum România. El consideră că acest proces este brutal, inadecvat substratului naţional şi social, şi că urmarea sa cea mai probabilă va fi o „neocolonizare" şi o distrugere a substanţei „neamului". Spre a-şi demonstra teza, Bădescu nu procedează în maniera şi cu stilistica, astăzi desuete, ale lui Nae Ionescu sau Eminescu, ci adoptă o formulăristică modernă, *sociologia americană a frontierei*. Acum, sunt două posibilităţi: ori referinţa sociologică americană, obţinută pe baza analizei unei realităţi americane, este aplicată corect, ori ea este aplicată incorect. În prima situaţie, rezultă că nu există o incompatibilitate *de esenţă* între teoriile occidentale şi „fondul românesc". Dar, atunci, de ce ar exista o distanţă de mentalitate mai mică între sociologia americană şi mediul autohton decât între principiile economice neoliberale, să spunem, şi acelaşi mediu autohton?

Dacă însă referinţa este, ca principiu, aplicată incorect la realităţile Europei de Est, deoarece cele două situaţii ar fi incompatibile, aşa cum, în general, conceptele şi *forma mentis* occidentale sunt greu sau deloc asociabile „solului autohton", înseamnă că lucrarea lui Bădescu este greşită, cu toate concluziile ei. S-ar putea încerca evitarea dilemei susţinându-se că nu orice referinţă occidentală, ca principiu, este falsă, ci numai anumite referinţe – de exemplu, cele legate de concepţia asupra priorităţii individului asupra grupului, sau cele cu caracter economic. Dar autorul nu oferă niciun motiv pentru a discrimina între speciile de referinţe occidentale şi chiar americane, el alegând doar acele variante care, factual mai curând decât metodologic, par să-i susţină teoriile.

În fapt, deşi e autohtonist şi antioccidental *la prima opţiune*, Ilie Bădescu rămâne un occidental, un modern şi chiar un „sincronist” la a doua opţiune. Zelul său în a-şi însuşi şi în a utiliza tehnologia mentală occidentală se ciocneşte cu zelul său protocronist şi naţionalist. *Metatextele* (aici în sensul de cadrul, referinţa metodologică) *autorului devin astfel profund diferite de non-literalitatea textului naţionalist de bază*. Autorul nu pare a fi conştient de această serioasă inconsecvenţă, dar cartea sa masivă, în două volume, care se războieşte cu presupusul „imperialism globalist”, dar este împănată de referinţe, citate, excursuri bibliografice docte ce sugerează o veritabilă cedare înaintea „imperialismului” şi a „globalismului” academic occidental-american, rămâne teribil de şubredă.

În orice caz, se vede acum bine, după părerea mea, de ce, contrar lui McConnell şi a altora *eiusdem farinae*, liberalismul – luat în sensul cel mai general al termenului – nu este *numai o altă ideologie*. El este singura filosofie politică bazată pe o accepţiune literală a unor noţiuni fundamentale ale modernităţii, ceea ce îi îngăduie să construiască metatexte *în continuitatea textelor*. El nu-şi va uita astfel niciodată referinţa, chiar dacă va elabora asupra ei, şi va ţine sub control o evoluţie spre lumi ficţionale. El poate, de aceea, pretinde ca judecăţile sale să prevaleze, tocmai deoarece metatextele altor ideologii (naţionalismul, de exemplu) sunt nevoite să recurgă la un moment dat şi ele la literalitate (dacă doresc să fie explicite), în felul în care Ilie Bădescu recurge la sociologia americană pentru a-şi explicita şi legitima obsesiile naţionaliste. Dar această *soluţie de continuitate*, această veritabilă prăpastie între texte şi metatexte (acestea de obicei non-literale, când nu anti-literale), destabilizează cultura naţionalistă în ansamblu, iar dacă literalitatea textului iniţial este „uitată” cu totul, nu mai există nicio limită dinaintea unei proliferări canceroide a ficţiunii şi a irealismului.

V. Parohialismul ştiinţific şi filosofic

1. Falsul primitiv

Să revenim acum la disputa schiţată de Mircea Eliade la sfârşitul eseului său, *Mitul veşnicei reîntoarceri*, dispută ce are loc între un om modern, un european occidental, şi ceea ce istoricul religiilor numeşte „omul arhaic”. Disputa se poartă de fapt între o filosofie ce valorizează istoria, evoluţia, raţiunea analitică şi libertatea de a alege, pe de-o parte, şi o filosofie ce vede valoarea supremă în mit, repetiţie, gesturi arhetipale, pe de alta. Nu vom intra în detaliile acestei pasionante dispute. Vom recunoaşte că, deşi la prima vedere Eliade pare să renunţe la a acorda explicit victoria vreunuia dintre cei doi protagonişti, partizanatul său în favoarea „omului arhaic” nu poate lăsa nicio îndoială. Aşa stând lucrurile şi ţinând seama şi de felul în care cei doi argumentează şi îşi răspund, cred că putem considera că ne aflăm înaintea unei tipice comparaţii extrinseci.

Dar oare s-ar putea institui şi o comparaţie intrinsecă între cei doi „oameni”, oare, altfel spus, ar putea fi ei chemaţi înaintea kaganului Bulan cu oarecare şanse pentru un dialog discriminant? Şi care dintre ei ar obţine atunci precedenţa? La prima vedere, s-ar părea că aşa ceva nu este posibil: într-adevăr, comparaţia intrinsecă este legitimă numai între culturi şi sisteme de valori puternic interrelaţionate; or, dacă, de pildă, luăm drept prototip al „omului arhaic” un aborigen din Oceania, cultura acestuia nu ar trebui să aibă niciun fel de relaţii şi legături profunde cu civilizaţia occidentală, ceea ce ar anihila de la bun început orice şansă a comparaţiei intrinseci. Aşa ar fi, într-adevăr, în cazul în care „omul arhaic” ar fi un autentic aborigen, fie el din Oceania, Australia sau Africa.

Dar lucrurile nu stau aşa în cazul de faţă, deoarece „omul arhaic” propus de Eliade este o *construcţie*; el e de fapt aproape la fel de european şi de occidental precum oponentul său; el stă, în realitate, drept un *alter ego*, drept un travesti al lui Eliade însuşi. O notă a autorului sugerează

Se cuvine precizat că, în acest context, «omul modern» este cel care se vrea exclusiv istoric, adică, înainte de toate, «omul» istoricismului, al marxismului şi al existenţialismului. Este superfluu de a adăuga că nu toţi modernii se recunosc în acest om [subi. A.C.] (ELIADE, 196*9, 180*).

Desigur însă că cei ce nu se recunosc în „omul modern" se recunosc în „omul arhaic", fără a fi, cu aceasta – aşa cum Eliade însuşi admite – mai puţin moderni, mai puţin europeni şi mai puţin caracteristici pentru civilizaţia occidentală.

Că autenticitatea „omului arhaic" este îndoielnică, se vede bine şi din felul cum acesta argumentează: în ce fel ar putea cunoaşte un autentic aborigen australian ori african tribulaţiile istoriei europene, cum ar putea el avea cunoştinţe despre fascism şi comunism, aşa cum apare că este capabil „omul arhaic" al lui Eliade? Dar, mai ales, cum ar putea acest aborigen să se privească în mod critic pe sine şi cultura sa în aşa fel încât – cum spune Eliade – să fie *„mândru"* de sine şi de ea? Pentru aceasta, el ştie – crede Eliade – că *„este liber să-şi anuleze propria «istorie» prin abolirea periodică a timpului şi regenerarea colectivă1* şi că *„în fiecare an el ia parte la repetiţia cosmogonici"* (ELIADE, 196*9, 181 – 183*) etc. Numai că a ajunge la o asemenea conştiinţă de sine ar presupune din partea sa să dispună de categoriile mentale ale lui Eliade (sau, de ce nu, în alt caz, de cele ale lui B. Malinowski, ori Claude Lévi-Strauss). Dar toate aceste categorii mentale, fără de care o percepţie globală şi exterioară sieşi a „culturii arhaice" nu pare posibilă, nu au fost elaborate nici în Oceania, nici în Australia, nici în India sau Tibet, ci în Europa modernă, de către oameni profund educaţi în principiile fundamentale ale ştiinţei europene, chiar dacă ei pot, la un moment dat, să se arate dezgustaţi de civilizaţia unde s-au născut. Dacă, dimpotrivă, „omul arhaic" ar trăi autentic în afara istoriei, el ar trăi deopotrivă şi în afara capacităţii de a se autoexplica şi auto-înţelege, ceea ce l-ar pune în imposibilitate de a fi

„mândru” de poziţia sa culturală, atât de preţuită de Eliade.

În fapt, „omul arhaic” este numai o replică europeană a autenticului primitiv, o reconstrucţie a acestuia realizată cu instrumentele ştiinţei occidentale (ceea ce nu înseamnă că el nu are nicio legătură cu autenticul primitiv, sau că cercetarea antropologică în general ar fi inutilă). Dar chiar imboldul de a proceda la atare reconstrucţii şi dorinţa de a studia „omul arhaic”, „omul oriental” şi oricare alt fel de „oameni” exotici sunt profund înscrise în substanţa mentalităţii europene. Căci dacă xenofobia şi tribalismul au rămas de-a lungul istoriei egal răspândite printre reprezentanţii *tuturor* civilizaţiilor şi popoarelor, lucrurile au stat diferit în ceea ce priveşte interesul, obsesia chiar, pentru străin şi pentru „celălalt”. Încă de la călătoriile lui Herodot sau ale lui Thales în Egipt, europeanul se arăta curios să cunoască alte moravuri şi alte constelaţii decât cele familiare, iar prin aceasta el era deja privit cu surprindere şi stupoare de egipteni sau de perşi. Şi, cel puţin de la *Germania* lui Tacit, periodica admiraţie pentru străin, pentru „barbar”, apoi pentru „huron”, pentru „persan”, în fine pentru „omul arhaic” etc., a aparţinut spiritului occidental tot la fel de mult cât i-au aparţinut şi accesele de xenofobie ori rasism. Iar în formele seculare ori confesionale ale imperialismului cultural, ambele tendinţe – curiozitatea şi chiar deferenţa faţă de străin, aliate cu superbia afirmării unei reale ori pretinse superiorităţi – au caracterizat dintotdeauna „bazarul” atitudinilor europene faţă de ceilalţi.

Iată de ce partizanii „arhaicităţii” ori ai culturilor noneuropene rămân cât se poate de europeni atât prin instrumentele de studiu pe care le folosesc, prin categoriile mentale cu care operează, cât şi prin spiritul care îi însufleţeşte; dacă prima lor opţiune este, neîndoielnic, pentru respectivele culturi „exotice”, cea de-*a doua opţiune* a lor poartă asupra spiritului european. Cei ce contestă civilizaţia occidentală au, aşadar, un dezavantaj şi el pare cu atât mai important cu cât

contestarea lor este mai radicală: ei nu pot să nu întrebuinţeze valorile aceleiaşi civilizaţii în însăşi contestaţia lor – civilizaţie-bazar destul de încăpătoare pentru a-i cuprinde atât pe lăudătorii, cât şi pe detractorii ei.

Nu susţin acum că s-ar putea demonstra o superioritate „tare” a civilizaţiei europene asupra celorlalte civilizaţii, ci afirm doar existenţa unei *precedenţe*, a unei „superiorităţi slabe”. De aici însă rezultă că tentativa antropologică astăzi curentă de a aşeza civilizaţia europeană cel puţin pe picior de egalitate cu alte culturi, mai ales „primitive”, pe considerentul, tipic relativist, că „între limitele sale fiecare sistem de valori este echivalent cu oricare altul”, îmi pare extrem de discutabilă.

Iată un exemplu tipic: un antropolog francez, Pierre Clas très, susţine că societăţile zise „primitive” nu sunt nici măcar tehnologic inferioare societăţilor „avansate”, deoarece criteriul de evaluare a tehnologiilor nu ar trebui să fie complexitatea acestora, ci capacitatea de adaptare la mediu. Or, tehnologiile „primitive” atestă un înalt grad de adaptare la mediu a unei societăţi de mici dimensiuni, trăind „ecologic” (CLASTRES, 199*5, 60 – 61*).

Am putea să-i răspundem lui Clastres că nu doar tehnicile culesului, ale vânătorii sau agriculturii, ci şi *antropologia şi etnologia ele însele* aparţin domeniului tehnologiilor şi al tehnicilor de cunoaştere şi de adaptare la lume. Or, tocmai prezenţa acestor ultime tehnici (la care ar trebui adăugate, firește, geografia, navigaţia etc.) *i-a permis europeanului occidental să includă în „povestea” sa mare* (metatextul, referinţa explicativă) *şi „poveştile”* (textele) *altor popoare*. Noi nu comparăm în fond „primitivul pur” (*nouinenal*, pentru a vorbi în termeni kantieni) şi tehnicile sale cu ale noastre, ci comparăm doar o elaborare culturală şi ştiinţifică (*fenomenală*) a „realităţii de pe teren” cu ceea ce ştim sau credem a şti despre noi înşine. Conceptul „adaptării la mediu” şi valorizarea pozitivă a acesteia nu aparţin civilizaţiilor „primitive”,

chiar dacă acestea practică spontan forme de adaptare, ci aparţin civilizaţiei occidentale, care, astfel, se arată a fi singura capabilă să încurajeze discursul global despre *Ceilalţi* şi studiul pozitiv al acestora. Declarând: „civilizaţia X este bine adaptată tehnologic la mediul său de viaţă”, noi reconstruim conceptual, potrivit cu cadrele *noastre* de gândire (elaborate de ştiinţa europeană), civilizaţia X. Altminteri, noi nu o putem nici cunoaşte, nici compara, dar nici ea însăşi nu pare a fi capabilă să se cunoască pe sine ca *un întreg* şi să se explice înaintea celorlalţi (altminteri ar fi făcut-o).

Atunci, ori acceptăm că antropologia culturală are sens şi aduce servicii umanităţii, ceea ce presupune că civilizaţia unde a apărut această tehnică, ce permite *povestirea* altor civilizaţii, posedă o anumită precedenţă; ori, dacă negăm orice precedenţă, această tehnică rămâne fără sens, dar atunci de ce mai trebuie scris şi vorbit despre ea şi de ce mai trebuie elaborate cărţi şi tratate în respectivul domeniu? De aici, putem extrage şi următoarea regulă: atunci când comparăm (intrinsec) mai multe sisteme de valori (texte culturale), putem declara ca având precedenţă acel sistem (text) care a oferit şi cadrul metatextual, referenţial al comparaţiei. Spre exemplu, dacă cineva alcătuieşte o istorie şi analiză critică a ideilor culturale în România modernă, inevitabil el va trebui să acorde o anumită precedenţă junimismului (şi altor curente raţionalist-critice) asupra diferitelor forme de autohtonism şi iraţionalism, tocmai fiindcă textele de tip critic „rimează” cu cadrul metatextual al lucrării. Aceasta se întâmplă, în cazul unei analize critice reuşite, *chiar dacă autorul se străduieşte să păstreze o postmodernă presupusă echidistanţă* – Dimpotrivă, o reală echidistanţă apare doar în cazurile când cadrul referenţial este alterat, iar „rima” dintre anumite texte şi metatext este stricată.

De asemenea, faptul că B.L. Whorf este capabil, utilizând instrumentele ştiinţei occidentale, să descrie *Weltanschauung-uX* tribului Hopi, dar că e greu de conceput un indian Hopi descriind, cu *mijloace indigene*,

Weltanschauung-uX european, nu este o întâmplare; într-adevăr, Europa este cea care a căutat dintotdeauna să cunoască alte culturi şi nu acele culturi au fost cele care să fi descoperit Europa. Procedura de contact dintre culturi a fost astfel, de cele mai multe ori, profund *asimetrică*. Dar nici din punct de vedere teoretic nu se poate susţine, aşa cum face Whorf, că descrierea Hopi a lumii ar putea conţine analogii (dacă nu cu totul superficiale) cu, de exemplu, teoria relativităţii din fizică, diferenţa stând doar în limbajul în care o viziune ce nu pune în contrast radical

1 Este cazul unei foarte interesante şi utile cărţi a lui Lucian Boia (BOIA, 1997).

spaţiul şi timpul este exprimată în cele două culturi (WHORF, 1956).

Într-adevăr, tradiţia europeană dispune nu de unul, ci de *mai multe limbaje* (limbile naturale, limbajul logic, cel matematic, cel fizic etc.), cu care se pot exprima, să spunem, mai multe tipuri de relaţii spaţio-temporale. Dintre acestea, limbajul matematic a fost dezvoltat *conştient şi metodic*, de-a lungul mai multor generaţii de savanţi, până la stadiul în care să poată fi descrise relaţiile spaţiu-timp cerute de teoria relativităţii. Nimic asemănător nu se poate observa pentru cultura Hopi, ce dispune de un singur limbaj – limba sa naturală – practicat spontan, fără deliberare, fără metodă şi fără o perfecţionare constantă în timp. Astfel, dispunând de un *pluralism* al limbajelor, numai cultura europeană a putut treptat să se constituie într-un *limbaj referenţial*, *într-un metalimbaj* valabil şi pentru alte culturi, într-un autentic „bazar cultural" ospitalier, unde acestea se puteau întâlni atunci când ele s-au aflat în situaţia de a-şi reproiecta imaginea şi statura.

Mai trebuie subliniat că, deşi în descoperirile ştiinţei europene în primul rând rezultatele fascinează, nu ele sunt lucrul cel mai măreţ. (Dintre aceste rezultate, unele au putut fi anticipate sau echivalate de unele civilizaţii non-europene, precum China.) Ceea ce contează aici în primul rând, după părerea mea, este *metoda*, adică nu o cunoaştere anume, ci *forma generală a obţinerii*

cunoaşterii. Or, degajarea unei metode (chiar dacă lipsită de rigoarea atribuită ei mai demult) permite desprinderea de concretul situaţiei în care ea a fost aplicată întâia oară, conduce la „obiectivarea" sau transsubiectivizarea cunoaşterii, la transformarea sa nu doar într-o experienţă intersubiectivă, ci şi într-una interculturală – *1 „The relativity viewpoint of modern physics is one such view, conceived în mathematical terms, and the Hopi Weltanschauung is another and quite different one, non-mathematical and lingvistic*".

Într-un veritabil „bazar epistemologic" – ce poate funcţiona ca substrat sau fundament comun al diferitelor activităţi cunoscătoare, prezente chiar şi în civilizaţii diferite. De aceea, *dacă rezultatele aparţin culturilor, metoda sau metodele au devenit bunul comun al umanităţii*.

În fine, am putea să-i răspundem aici şi lui Paul Veyne, pentru care, cum ne amintim, a crede în Einstein sau a crede în descântecele unui vrăjitor de trib este, în fond, acelaşi lucru, *mutatis mutandis*; dacă prin „a crede" înţelegem *a avea credinţă* în cineva sau în ceva, atunci fără îndoială că istoricul francez are dreptate – cel care crede în Einstein *în acest sens* nu o face altfel decât primitivul care crede în vraciul tribului său, în zeul său sau în mitul său cosmogonic. Numai că, în general, nici omul de ştiinţă, nici intelectualul secolului nostru nu *au în mod necesar* credinţă referitor la Einstein, la teoria relativităţii sau la oricare altă teorie ştiinţifică; este destul dacă ei *au încredere* în toate acestea, şi doar în acest sens se poate spune că *ar crede* în ele*. Încrederea nu-i, aşadar, totuna cu credinţa*: prima admite excepţii, eşecuri parţiale, dezamăgiri, reveniri; ea este o cale, mai presus de orice, şi încă una sinuoasă. Cealaltă presupune un angajament absolut, iremediabil, total; ea nu e un drum, ci un fapt. *Credinţa se bazează pe prima opţiune*; căci cel mai mult în viaţă am dori să putem avea credinţă, să nu ne putem înşela niciodată şi în nicio privinţă, să fim absolut siguri. Dar când aşa ceva nu mai e posibil, din pricina unor

repetate dezminţiri şi dezamăgiri, atunci când defensiva noastră dinaintea realităţii se consumă, poate apărea, salvator, o a doua *opţiune*, care este tocmai încrederea.

Or, ştiinţa, văzută ca expresie a metodei, a drumului sinuos şi complicat spre un adevăr niciodată actualizat, dar mereu sperat şi întrezărit, nu se asociază în mod necesar cu credinţa – de obicei prea „tare”, prea pretenţioasă pentru ea –, ci cu încrederea. Atitudinea omului modern faţă de „miturile” ştiinţei este, astfel, diferită în mod fundamental de atitudinea „omului arhaic” faţă de miturile şi zeii săi. Fireşte, există mereu şi fanatici ai ştiinţei, care fac din ea teologie, altfel spus, folosesc, în ceea ce o priveşte, pe „a crede” în sensul său „tare”, de primă opţiune. Aceşti oameni se comportă faţă de ştiinţă asemenea liberalilor „thatcherişti” sau discipolilor lui Ludwig von Mieses faţă de economia de piaţă. Unii dintre ei pot fi buni oameni de ştiinţă, dar cu siguranţă că sunt răi filosofi ai ştiinţei. Majoritatea modernilor lucizi însă se mulţumesc doar să aibă încredere în ştiinţă, păstrându-şi puterea credinţei pentru domenii extraştiinţifice, aşa cum majoritatea democraţilor acceptă liberalismul numai într-un sens „slab”.

Prin urmare, într-un zeu, într-un mit, într-o practică magică, dacă le iei în serios, trebuie să crezi în sens „tare”, trebuie să ai credinţă. *Zeii pot fi adoraţi sau tăgăduiri, dar nu suportă încrederea*. Dar ştiinţa, metoda, chiar luate foarte în serios, se rezumă la încredere. Aceasta se vede şi din următoarea împrejurare: o teorie ştiinţifică falsificată, în care nu se mai crede, rămâne o teorie ştiinţifică, iar autorul ei îşi păstrează un rol important şi respectabil chiar şi pentru cei care nu mai *cred* în respectiva teorie. Dimpotrivă, un zeu în care nu se mai crede nu mai e zeu, iar preoţii săi devin, în ochii fostului credincios, simpli profani, mincinoşi, înşelători. În esenţă, încrederea în ştiinţă şi în metodă în general este compatibilă cu failibilitatea acestora. Credinţa într-un zeu nu poate trăi însă decât din perfecţiune şi de aceea ea rămâne cu mult mai fragilă. Iată de ce tăria civilizaţiei europene stă,

paradoxal, tocmai în „slăbiciunea” sa – *în faptul de a fi investit treptat tot mai mult în încredere şi tot mai puţin în credinţă*.

În particular, aceasta explică şi de ce putem fi toleranţi cu opiniile altora, fără a înceta să nutrim anumite convingeri puternice. Aceste convingeri însă se bazează pe încredere şi nu pe credinţă. Credinciosul – în sens „tare” – e fanatic sau fundamentalist, credinciosul în sens „slab” poate fi tolerant, fără a fi relativist. Scepticul tinde spre o toleranţă amorfă, fără convingeri proprii ferme, spre relativism.

Fireşte, nimic din toate aceste consideraţii nu-i poate opri pe detractorii spiritului european şi ai modernităţii de tip occidental să-şi continue contestaţia; dar ei, şi mai ales publicul lor, ar trebui să fie conştienţi de poziţia sofistică în care se pune cineva care nu numai că argumentează cu armele adversarului, dar are şi toate cusururile şi calităţile aceluia.

Printre aceşti detractori se află, fireşte, şi filosofii şi gânditorii postmoderni (sau cei revendicaţi ca atare de către succesorii lor), precum Derrida, Lyotard, Vattimo, Rorty, Kuhn, Feyerabend, Foucault, care susţin că nu există nicio universalitate sau privilegiu în raţiune sau în ştiinţă. Ei judecă pretenţiile de universalitate ale acestora drept consecinţă a unor puncte de vedere contextuale, parohiale şi particulare *bărbatului alb şi occidental* – deci care ar putea să nu fie tot la fel de potrivite mentalităţii femeii, omului de culoare, non-occidentalului.

Aş vrea însă să se remarce că toţi aceşti gânditori apelează ei înşişi, în mod implicit, la o anumită universalitate, exact fiindcă doresc să fie înţeleşi şi aplaudaţi de opinia publică fără prejudecăţi şi mai ales de către comunitatea academică. Ei scriu cu sârg cărţi şi articole, predau la catedre universitare prestigioase, participă la numeroase congrese şi conferinţe şi aspiră cu înfrigurare să exercite o influenţă adâncă asupra societăţilor occidentale unde trăiesc, fără excepţie. Lor nu le convine niciodată să vieţuiască izolaţi, pe o insulă

îndepărtată, sau chiar într-o ţară situată mai la est sau mai la sud, departe de nefericitul Occident pe care altminteri îl recuză. Predică insistent că lumea trebuie să devină „descentrată”, dar, paradoxal, predica lor începe prin cucerirea centrului.

În acest fel, ei recunosc tacit că, oricât de avantajoase ar fi punctele de vedere ale „periferiilor”, perspectiva „centrală” a „albului, bărbatului şi occidentalului” conferă avantaje de care este util să profiţi. Demersul lor se aseamănă celui al radicalilor politici, care află un azil în democraţia pe care, ideologic, ar dori s-o nimicească. De bună seamă însă că există şi oameni pe care o asemenea contradicţie logică nu-i deranjează, sau care, în chip mai subtil, pretind că însăşi cerinţa de coerenţă logică ar fi, la rândul ei, numai „un punct de vedere” parţial, occidental. Aceşti oameni nu ar trebui totuşi să protesteze prea vehement dacă se vor vedea excluşi de la dialog şi dacă societatea academică i-ar lăsa să-şi predice „dreptul la incoerenţă” în gol, fără a le acorda prea mare atenţie.

În fapt, toţi aceşti critici ai raţionalităţii occidentale, de îndată ce scriu, predau, discută şi chiar gândesc, utilizează forma universală, a civilizaţiei noastre, care, istoriceşte, este o achiziţie a „bărbatului alb, occidental etc.”, deşi ea poate fi adoptată cu uşurinţă de oricine. Nu există, aşadar, decât puncte de vedere particulare? Fie. Există totuşi *cel puţin o parţialitate* la care trebuie făcut mereu referinţă, deoarece ea oferă cea mai bună cale pentru transmiterea universală a ideilor proprii, oricare ar fi acestea. Renunţând la ea trebuie să renunţi la comunicare. Cum scrie o cercetătoare a postmodernismului:

Dacă postmoderniştii ar fi sinceri când ar afirma că nu există afirmaţii privilegiate, nici măcar propria lor afirmaţie, atunci ei ar trebui să renunţe la dreptul lor de a vorbi lipsit de autoritate. Numai o asemenea atitudine ar fi coerentă cu sine (ROSENAU, 1992).

Pe de altă parte, ştiinţa pe care unii postmodernişti o

cred opresivă, „logocentrică”, rasistă, sexistă, sau oferind numai descrieri parţiale şi relative, nu reprezintă doar o acumulare de cunoştinţe şi de tehnici, aşa cum ne-o imaginăm adesea în mod vulgar; dacă ar fi doar atât, postmoderniştii şi relativiştii ar avea toată dreptatea să fie indignaţi din pricina ei. Cu mult mai mult însă ştiinţa este o *metodă*, prin care înţeleg nu atât un sistem imuabil de reguli, cât, în sens etimologic, un drum parcurs de-a curmezişul unor dezbateri şi controverse, reveniri şi avansuri. Or, chiar dacă, prin afirmaţiile lor, postmoderniştii resping ştiinţa-rezultat, sau ştiinţa-credinţă, angajamentul lor efectiv în dezbaterile academice arată că, la *nivelul celei de-a doua opţiuni*, adică al drumului, al *ştiinţei-încredere*, ei adoptă aceeaşi cale precum adversarii lor. Fiindcă chiar teoriile lor ori modul de a le expune şi preda aparţin, fie doar şi prin recursul metodologic, raţionalităţii occidentale, *logocraţiei*, *centralităţii* etc., de care, ca *primă opţiune*, ei doresc să se detaşeze.

Ceea ce, în fond, parohialismul nu înţelege, sau, eventual, se face că nu înţelege este că actul de *a da formă* oricărei materii nu stă în puterea oricărei civilizaţii, a oricărei culturi, a oricărei perspective particulare. Oricine are dreptul să-şi pledeze propria cauză. Dar numai avocatul este acela capabil să dea formă oricărei cauze, fie ea şi străină de gusturile sale de primă opţiune. Fiecare cu adevărul său, dar pentru toţi aceeaşi manieră fundamentală – chiar dacă deloc monotonă – de a-l pleda.

Să consimţim că nu există universalitate „în sine”, sau raţiune absolută universală, sau credinţă în faţa cărora să ne prosternăm. Ceea ce filosofii clasici sperau să descopere rămâne, probabil, doar o dorinţă pioasă. Asupra acestui punct ar fi greu să nu acceptăm buna întemeiere a criticilor moderne şi postmoderne. Dar ceea ce supravieţuieşte chiar şi în urma acestei defensive cu care spiritul a trebuit să se resemneze este *universalitatea pledoariei*.

2. Feminismul *şi modus ponens* în ultimul timp,

amintitele valori occidentale, europene (sau oricum ne-ar plăcea să le numim), au fost ţinta unor atacuri mult mai diverse şi mai neaşteptate decât erau cele deja „clasice", de felul celui iniţiat de gânditori precum Eliade sau Whorf. Ele au venit din partea celor ce se consideră a reprezenta grupuri defavorizate sau marginalizate de „imperialismul bărbatului alb" – oameni de culoare, homosexuali, femei. La drept vorbind, în foarte numeroase cazuri această defavorizare, ori chiar severă discriminare, a fost cât se poate de reală şi de sumbră. Problema stă însă în altă parte; multă vreme, spre pildă, argumentele feministelor s-au aliat cu dominantele considerate esenţiale ale culturii europene: raţiunea, spiritul de obiectivitate, principiul egalităţii tuturor oamenilor. Feministele luptau cu particularismele şi cu prejudecăţile în numele unei universalităţi umane bizuite pe raţiune, pe care tocmai cultura europeană îşi făcuse o glorie din a fi descoperit-o. Dacă ele pretindeau drepturi egale pentru femei – politice, profesionale etc. – o făceau în numele universalului uman prezent deopotrivă în femeie ca şi în bărbat, deoarece socoteau, în acord cu marea tradiţie de gândire europeană ce porneşte de la Platon, că diferenţierea sexuală din cadrul speciei umane nu are efect asupra capacităţilor şi a performanţelor omeneşti esenţiale, în principal asupra celor intelectuale şi morale. Cei ce negau femeilor anumite drepturi se vedeau astfel acuzaţi de obscurantism şi de parohialism, de atitudini contrare raţiunii şi libertăţii, de prejudecăţi nedemne de cultura occidentală modernă.

Dar iată că o nouă generaţie, „postmodernă", de feministe vede lucrurile altfel: după cum relatează Martha Nussbaum.

…*se spune frecvent* [în cercurile feministe, ad. mea, A.C.] *că raţiunea şi obiectivitatea sunt norme create de «patriarhat» şi că a apela la ele înseamnă a sucomba înaintea vicleniilor opresorului. Ni se spune că sistemele de a raţiona sunt sisteme de dominare şi că a adopta sistemul tradiţional înseamnă a fi cooptat* (NUSSBAUM, 1994).

O feministă de „generaţia a doua”, Jeanne Flax, scrie:

De fapt, feministele, la fel precum mulţi alţi postmoderni, au început să suspecteze că orice cerinţă transcendentală reflectă şi verifică experienţa unui număr redus de oameni, dintre care majoritatea sunt albi, bărbaţi şi occidentali. Acest tip de cerinţă ne pare, în parte, plauzibil, pentru că el reflectă aspecte importante ale celor care domină viaţa socială (MIROIU, 199*5, 62*).

În numele „dreptului la diferenţă”, vechea noţiune a unei fiinţe umane unice în esenţa ei, în pofida importantelor diferenţe existenţiale, este criticată vehement şi este considerată nedemocratică sau corespunzând unei faze primitive şi opresive a democraţiei occidentale, căreia i se opune o a doua fază „evoluată”. Aflăm astfel într-un eseu dedicat problemelor femeilor musulmane într-un stat secular, precum Turcia modernă, că…

…a doua fază a democraţiei este caracterizată prin revenirea reprimaţilor… care au fost ocullaţi din memoria colectivă în numele «naţiunii», al «omului» şi al «civilizaţiei» (GOLE, 1994*, 10*).

Nu contestăm faptul că democraţia, ca toate lucrurile, suportă perfecţionări. Dar este de notat felul în care „omul”, *finalitate* a liberalismului tradiţional, ajunge în citatul de mai sus să fie echivalat cu un *mijloc* (naţiunea), ori cu un *instrument* (civilizaţia) şi plasat, cum făcea şi Michel Foucault, când se referea la „om”, între ghilimelele improprietăţii, şi astfel discreditat.

Multe dintre noile feministe se străduiesc să construiască un parohialism al sentimentului şi al instinctului, considerate ca specific feminine, înaintea cărora „raţiunea apare ca o formă subtilă de dominare masculină. Ele, spre pildă, îi critică pe Kant sau pe Descartes nu pentru prejudecăţile lor binecunoscute faţă de femei, ci pentru a se fi întemeiat în filosofia lor pe *„standardele culturale masculine de detaşare şi de rece raţionalitate”*. Mai mult, ele resping, precum Sandra Harding, pretenţia că ştiinţa, prin însăşi metoda sa, ar fi

neutră în raport cu sexul, clasa, rasa ori cultura (HARDING, 198*6, 16 – 19*). Cum se vede, o nouă formă de rasism este inventată sub pretextul de a-i apăra pe cei oprimaţi!

Într-o publicaţie dedicată feminismului – *Newsletter on Feminism*, editată de *American Philosophical Association* – Ruth Ginzberg susţine într-un articol („Feminism, Rationality and Logic") că aşa-numitul *modus ponens*, una dintre principalele forme de inferenţă logică, „a *fost o creaţie patriarhală oprimând femeile*". În general, crede autoarea, femeile tind să privească sistemele logice formale ca străine şi nefamiliare (NUSSBAUM, 1994).

Ruth Ginzberg nu e singura care să judece astfel: în aceeaşi publicaţie, un articol de Vance Cope-Karsten („A Portrait of Dominant Rationality") afirmă că silogismul lui Aristotel ar fi „*perfect adaptat modurilor ierarhice de a gândi, deoarece separă forma argumentului de conţinutul său material*". Or, cum în mod tradiţional femeile au fost asociate materiei (lat. *materia* derivă de la *mater*), iar bărbaţii – formei, insistenţa logicii pe formă contribuie la marginalizarea şi la subordonarea femeilor (NUSSBAUM, 1994).

Mi se pare interesant de notat felul în care Martha Nussbaum respinge astfel de pretenţii. În esenţă, crede ea, cauza femeilor nu este bine susţinută de expedierea standardelor raţionale şi obiective la un rol secundar. Parohialismul feminist se poate ciocni, într-o asemenea situaţie, de alte parohialisme, de exemplu de cele religioase, fără să se mai poată invoca o raţiune generală cu capacitatea de a arbitra conflictul astfel ivit. Acest argument pragmatic e bun, dar, după părerea mea, totuşi nu foarte bun: într-adevăr, feministele radicale ar putea susţine că ele nu au nevoie de un arbitraj din partea unei instanţe obiective, deoarece ele nu cred nici în obiectivitate, nici într-o raţionalitate universală. În ochii lor, orice idee este deformată de interese, prejudecăţi şi de conformisme specifice, numai că bărbaţii au, în plus, ipocrizia de a pretinde că unele dintre prejudecăţile ori

modurile lor specifice de a fi reprezintă norme general-umane, la care oricine poate şi trebuie să adere. Ceea ce feministele radicale cer este nu un statut general-uman, ci recunoaşterea femeilor ca „minoritate" discriminată şi garantarea unui statut de „discriminare pozitivă" spre a compensa, prin impunerea unei diferenţe asertate emfatic, o persecuţie milenară.

Slăbiciunea fundamentală a argumentelor unei Ginzburg ori Cope-Karsten mi se pare că stă altundeva: într-adevăr, am văzut că prima autoare susţine că femeile ar avea probleme în a recunoaşte în *modus ponens* o inferenţă validă. Altfel spus, inferenţa, „dacă (propoziţia) P, atunci (propoziţia) Q, dar P, deci Q", ar fi „antifeminină". În ceea ce ne priveşte, am putea accepta că, publicându-şi textul şi supunându-l atenţiei lumii academice, autoarea nu se poate sustrage următoarei inferenţe: „dacă Ginzburg (o femeie) are dreptate, atunci teza principală a textului e valabilă; or, teza textului este că *modus ponens* nu este valid pentru femei; dar să admitem că G. are dreptate (cum crede, de bună seamă, autoarea), deci rezultă că *modus ponens* nu este valid pentru femei". Numai că raţionamentul de mai sus nu reprezintă altceva decât o aplicare a lui *modus ponens*. Aşadar, dacă *modus ponens* este valid, el nu este valid, cel puţin pentru autoare. *Prin urmare, dacă acest tip de raţionament nu va fi valid, atunci nici recunoaşterea faptului că G. are dreptate nu se poate face*, iar efortul său de a-şi prezenta public ideile devine van. Un raţionament asemănător este valabil şi pentru critica silogismului aparţinând lui Cope-Karsten; s-ar putea, într-adevăr, construi silogismul următor: „Toate textele publicate în reviste

Modus tollens; dacă P, atunci Q, dar nu Q, deci nici P.

serioase, academice, merită să fie citite. Dar textul lui Cope-Karsten este publicat în acest fel. Deci el merită să fie citit". Textul însă afirmă că silogismul marginalizează femeia. Oricum, el nu o marginalizează pe autoare, ba dimpotrivă, am spune!

Paradoxul în care se ajunge arată ceva de fapt foarte

simplu: anume că în substratul oricărei aserţiuni, al oricărei pretenţii de adevăr expuse şi care cere un acord de grup, acord urmat de anumite consecinţe, stă implicit *modus ponens* (ca şi, în cazul eşecului comunicării, contrariul său. *modus tollens1*), adică se află inferenţele logicii clasice, într-adevăr, din implicaţia că, dacă autorul are dreptate sau afirmă ceva important, interesant, atunci textul are o anumită valoare, meritând a fi citit şi discutat, poate decurge următoarea alternativă: ori autorul are într-adevăr dreptate şi atunci textul său are valoare (*modus ponens*), ori textul său nu are valoare şi atunci autorul nu are dreptate sau e neinteresant (*modus tollens*).

Nu are importanţă aici dacă adevărul „există”, sau dacă el este doar o iluzie, ori rezultatul unei „false conştiinţe”. Nu are importanţă nici măcar dacă autorul este de bună credinţă şi vrea să comunice ceea ce crede el. Important este doar că el se supune, fie şi pur formal, „jocului” comunicaţional. El poate, desigur, asuma premisele acestuia doar ca pe nişte referinţe convenţionale, sau chiar poate încerca „să le uite”. Dar, mai devreme sau mai târziu, e de presupus că tendinţa către „luarea în serios” a referinţei se va manifesta şi aici. Mă separ astfel de Habermas, pentru care locutorul *„trebuie să aibă intenţia să comunice o propoziţie adevărată”* (HABERMAS, 199*6, 119*). Un oarecare locutor poate avea intenţia de a minţi; important este că el se comportă ca şi când ar afirma o propoziţie adevărată.

Or, dacă producerea unor texte cu aparentă pretenţie de adevăr, destinate comunicării interumane, presupune inevitabil logica prepoziţională, unde *modus ponens* şi *modus tollens* sunt piesele de temelie, înseamnă că o contestare a logicii prepoziţionale (şi în general a logicii „clasice”) – contestare ce este şi ea, neapărat, o comunicare interumană cu pretenţie de adevăr – se află în considerabilă suferinţă şi în contradicţie cu sine însăşi. *Autorul respectiv limitează dreptul la existenţă unui adversar pe care, prin însăşi pretenţia validităţii contestaţiei, îl ţine în viaţă citându-l implicit neîncetat* –

Dezavantajul său îmi pare manifest şi e de tipul rezultat în urma comparaţiei intrinseci.

Aşa după cum naţionalismul era obligat să se refere, fie şi tacit, la liberalism, dar liberalismul nu are motiv să „citeze" referenţial alt sistem decât pe sine însuşi, tot aşa feminismul radical, voind să se facă ascultat şi comunicat, „citează" în ascuns logica clasică, dovedind că adeptele sale au drept *opţiune secundă* exact urâta logică „masculină". Iar dacă „omul arhaic" al lui Eliade nu era până la urmă decât tot un occidental, dar travestit, raţionamentul feministelor noastre, afară de faptul că e sofistic, nu e câtuşi de puţin „feminin", el e omenesc, ceea ce, din punctul lor de vedere înseamnă, vai, masculin!

S-ar putea lărgi valoarea acestui argument: într-adevăr, numeroase feministe au tendinţa să considere ansamblul culturii şi în special pe cel al culturii occidentale drept o creaţie predominant „patriarhală", unde femeile nu există decât ca obiect, venerat sau hulit, dar mereu ca obiect. Astfel, Mihaela Miroiu afirmă:

Cu puţine excepţii, cultura a fost până în prezent o creaţie masculină.

Femeile există în această cultură mai curând ca proiecţii şi umbre.

1 Argumentul e de tipul faimoasei formule a lui Aristotel (numită mai târziu în logică „principiul lui Clausius"): „Dacă trebuie filosofat, atunci trebuie filosofat; dacă nu trebuie filosofat, atunci iarăşi trebuie filosofat (spre a argumenta necesitatea renunţării la filosofie); deci în orice ipoteză trebuie filosofat". Evident, vom înţelege aici prin „a filosofa" o argumentare raţională de tip general, şi nu un anumit mod special de raţionament.

căci ele nu s-au povestit pe ele însele, ci au fost povestite, nu s-au numit pe ele însele, ci au fost numite... (MIROIU. 199*5, 15*).

Dar, de vreme ce tocmai în această cultură „patriarhală" (occidentală) feministele se exprimă şi afirmă poziţia lor aşa cum o doresc, trebuie acceptat că civilizaţia occidentală poate, fie şi potenţial, asigura, spre deosebire

de alte civilizaţii, un cadru de referinţă şi de descriere care nu e sau nu mai e specific occidental, sexist sau „patriarhal”, ci pur şi simplu uman.

De fapt, tocmai cultura noastră, „albă, masculină şi occidentală”, este cea care a descoperit şi acceptat feminismul, care, tocmai în interiorul ei (şi nu printre „talibanii” din Afghanistan) îşi află un loc şi un public. Motivul stă, din nou, în această unică aptitudine de a servi drept referinţă universală, de a pleda orice cauză, de a da formă oricărei materii. E trivial de susţinut, împreună cu Mary Daly, că…

…patriarhatul este religia predominantă a întregii planete şi că toate religiile, *începând cu budismul, cu hinduismul, islamismul, iudaismul, creştinismul, şi până la variantele lor secularizate, ca freudismul, marxismul, maoismul – sunt infrastructuri ale edificiului patriarhal* (DALY, 1968).

Începi să spui ceva cu sens abia din momentul când observi că, în mijlocul acestui „ocean patriarhal”, numai pe o insulă numită Europa o astfel de afirmaţie, aşa radicală cum pare, a putut fi gândită, publicată şi comunicată, fără ca aceea care a produs-o să aibă limba retezată pe dată.

De altminteri, unele feministe postmoderniste, precum Judith Butler, par să fie conştiente că renegarea oricărei universalităţi, sub pretextul că impune o anumită „hegemonie” culturală, riscă să distrugă sau măcar să limiteze serios chiar posibilitatea unui discurs feminist:

Fiindcă – se întreabă ea – *cine anume se constituie în calitate de teoretician feminist a cărui implicare în dezbatere va obţine publicitate*? *Nu se întâmplă întotdeauna că puterea acţionează în prealabil, chiar prin procedurile care stabilesc cine va fi subiectul care va vorbi în numele feminismului şi cui anume*? (BUTLER, 1997, 252).

Într-adevăr, dacă „subiectul” nu poate fi reprezentat ca sustras contingenţelor şi deschis către universalitate, şi dacă putem vorbi *numai* ca bărbaţi sau ca femei, şi nu ca oameni, atunci nici măcar discursul feminist nu mai are

adresă. Căci, conform aceleiaşi logici, el nu ar putea să se adreseze nici măcar „femeii” în general, ci doar fie femeii albe, fie celei negre, celei bogate, sau sărace, sau lesbiene, sau bătrâne etc. Iar dacă nu există o universalitate a omului, de ce ar exista una a femeii sau chiar numai una a femeii negre etc.? Sunt lesbienele mai apropiate de femei „în general”, sau mai apropiate de bărbaţii homosexuali (*gay*), cu care, adesea, demonstrează împreună?

Desigur, valoarea „dreptului la diferenţă”, considerat atât de important de către adepţii „noii faze postmoderne” a democraţiei, nu poate fi negată. Dar feministele radicale, ca şi reprezentanţii unor grupuri minoritare etnice, religioase etc., de exemplu, grupurile de fundamentali şti islamici, comit fie şi prin felul în care îşi formulează tezele lor un sofism: astfel, de vreme ce toţi aceştia vor să-şi facă *respectate* revendicările lor, înseamnă că ei se doresc *înţeleşi* de către *ceilalţi*, faţă de care ei ţin totodată să-şi manifeste iremediabila diferenţă.

Or, simpla intenţie de a fi înţeleşi presupune că ei mizează implicit, sau într-o *a doua opţiune*, pe un fond comun, pe o unitate a naturii umane, care se regăseşte în egalitatea totalităţii persoanei. Mai mult, o diferenţă nu are sens decât ca marcare a unor note distincte privite pe un fond comun, dat de un gen proxim sau de o referinţă generală. Aşadar, *în loc ca drumul spre regăsirea unităţii să se facă prin concurenţa diferenţelor respectate dar ajustabile, se întâmplă invers*: *asertarea unor diferenţe declarat ireconciliabile se produce pe seama unităţii refuzate*. Dar în absenţa unei logici comune, a unui metalimbaj comun, a postulării unui substrat universal, ce altceva ar mai asigura o comunicare interumană, fie aceasta şi rezumată la comunicarea nevoii de diferenţă?

3. Noul pragmatism

Acest tip de sofistică este considerabil mai răspândit şi mai virulent decât pot lăsa să se înţeleagă aceste câteva remarci asupra feminismului radical. La modul general, punerea la îndoială, chiar contestarea existenţei unei esenţe sau naturi umane unice, constante şi asociate unui

element raţional, fac parte din „Vulgata” bunului postmodernist. Un exemplu în acest sens aflăm într-o lucrare caracteristică a unui cunoscut filosof american, Richard Rorty, *Speranţa în locul cunoaşterii* (RORTY, 1995).

Rorty anunţă încercarea de a realiza o unificare între filosofia americană clasică a lui William James şi John Dewey şi filosofia analitică europeană. Desigur, el se inspiră din plin şi din Foucault şi Derrida, dar cine, printre postmodernişti, nu o face în zilele noastre?

Ideea sa principală este lipsa de temei a distincţiilor „metafizice”, proprii pentru ceea ce el numeşte „filosofia tradiţională sau esenţialistă” (unde cad laolaltă Platon, Aristotel, scolasticii, Descartes, Pascal, Kant, Hegel, Marx etc.). Astfel, după Rorty, distincţiile dintre esenţă şi aparenţă, dintre *proprium* şi *accidens*, dintre intrinsec şi extrinsec, dintre natură şi relaţie, dintre conţinut şi formă etc., sunt, toate, lipsite de semnificaţie în sine, depinzând eventual numai de alegerea unei anumite perspective *partizane*. Lucrurile şi faptele nu au esenţe sau naturi ascunse, opuse aparenţelor, de care să poată fi separate prin reflecţie şi descrise mai apoi; ele se prezintă numai ca noduri şi reţele de relaţii, care admit o multitudine de descrieri, din care niciuna nu deţine vreun privilegiu în sine, pentru o calitate care să-i fie proprie. *Nu există descriere privilegiată, fiindcă nu există esenţă sau natură permanentă care s-o recomande*. De aici rezultă şi dispariţia distincţiei dintre justificarea unor credinţe prealabile şi elaborarea teoretică a cercetării pure. Mai exact, pentru Rorty, orice cercetare şi demers intelectual nu sunt decât justificări ale unui anume „proiect social”. De asemenea, deoarece nu există niciun „tribunal suprem al Raţiunii sau al Adevărului”, niciunul dintre aceste „proiecte sociale” nu poate fi declarat ca fiind, în sine, mai bun decât un altul; singurul lucru ce se poate afirma despre el este, eventual, că are mai multă utilitate.

Evident, nici omul însuşi nu-şi poate aroga o esenţă sau o natură intrinsecă. Rorty crede că, după Darwin, a

devenit imposibil de susţinut filosofic că omul ar putea fi „altceva” decât restul naturii. Omul ar fi o fiinţă ca toate celelalte, atâta doar că, în special datorită stăpânirii limbajului articulat, capacităţile sale adaptative ar fi devenit enorme în raport cu ale celorlalte specii. Totuşi, nu există nicio soluţie de continuitate între om şi restul regnului animal; justificările „raţionale” ale omului sunt forme speciale de adaptare, utile insului sau grupului uman care se serveşte de ele, dar, principial, nu este nicio deosebire calitativă între ele şi aripile fluturilor sau strategiile de vânătoare ale leopardului.

Iată de ce Rorty nu vede în evoluţia umanităţii o apropiere graduate de Bine şi de Adevăr, ci numai o lărgire treptată a imaginaţiei, care, pe de-o parte, conduce la avansul ştiinţei, capabilă să ofere conjecturi tot mai îndrăzneţe, pe de altă parte, îngăduie apariţia unor societăţi tot mai largi şi mai tolerante. Este interesant de notat aici că, deşi Rorty se declară un partizan necondiţionat al democraţiei, ultrarelativismul său îi interzice să accepte alte raţiuni decât utilitatea, capabile să delegitimeze teroarea, astfel încât oroarea pe care, de pildă, noi o resimţim pentru Auschwitz, Gulag ori Srebenica nu ar putea fi recunoscută – crede Rorty – decât drept o „condiţionare istorică şi cul-Ceea ce izbeşte de la bun început în cartea lui Rorty este, ca să spunem aşa, un fapt de stil: deşi el respinge hotărî! aşa-zisele iluzii moralizatoare şi teologice ale „esenţialiştilor”, cartea sa adoptă foarte adesea un ton de predică. Autorul se pronunţă emfatic în numele unui „noi, pragmatiştii”, iar frazele sale sunt de multe ori transportate de un entuziasm vizionar, de parcă filosoful s-ar închipui a fi profetul unei noi religii. Iată un singur exemplu: cartea se încheie într-o perspectivă aproape mesianică, invocându-se…

…prioritatea necesităţii de a crea noi forme ale omenescului, de a crea un nou paradis, un pământ nou pentru a-i adăposti pe aceşti noi oameni, în raport cu dorinţa de stabilitate, de securitate şi de ordine a oamenilor de ieri (RORTY. 199*5, 128 – 129*).

Dar un astfel de entuziasm, prea puţin secular, sugerează că autorul nu este gânditorul rece şi demitizator pe care l-am fi bănuit, ci aparţine unui fel de *homo religiosus*, fie şi răsturnat în raport cu tradiţia existentă.

În fond, speranţa care hrăneşte acest entuziasm şi pe care autorul o crede capabilă să substituie cunoaşterea (în sens „esenţialist", de cunoaştere a esenţelor, a adevărului) nu se poate întemeia decât pe o credinţă. O credinţă în ce anume? Desigur, în faptul că lumea viitorului, a „noului paradis" şi a „pământului nou", destinate „oamenilor noi", va fi mai bună decât cea a prezentului şi a trecutului. Dar *mai binele* presupune existenţa *binelui*, care, prin apariţia sa, zguduie din temelii construcţia pragmatistă. Iar dacă am încerca să o salvăm af irmând că, aici, „bine" nu înseamnă decât „util", am produce o confuzie cel puţin la fel de mare. Într-adevăr, în ce fel am putea şti dacă o societate tolerantă („inclusivistă", cum o numeşte Rorty) e mai „utilă" decât una intolerantă, exclusivistă? Utilitatea, precum orice altceva în teoria pragmatistă, nu poate fi privită în sine, ci trebuie concepută *relaţional*, potrivit cu un anumit punct de vedere. Un lucru nu este pur şi simplu util, ci e util pentru altceva. Finalitatea este adevăratul judecător al utilităţii. Dar, în absenţa unei finalităţi globale, a unei perspective universale – interzisă în teoria pragmatistă – niciuna dintre aceste două societăţi nu ar fi în stare să invoce în avantajul său o mai mare utilitate în ceea ce-i priveşte pe cetăţenii săi sau chiar specia umană în ansamblu. Cât despre încercarea de a se introduce o finalitate globală, ea nu poate să însemne decât reapariţia „binelui". „Speranţa", pe care se bizuie Rorty, îi ruinează până la urmă pragmatismul pe care el îl proclamă.

Dar nu numai „binele", ci şi „adevărul" se strecoară în sistemul filosofului american. Aşa cum ne-am străduit să arătăm, orice comunicare – deci inclusiv pragmatismul lui Rorty – se întemeiază pe presupoziţia că ea conţine un adevăr ce este important să fie împărtăşit şi altora. Rezultă de aici că pragmatismul conţine sau speră să conţină un adevăr, dar această speranţă, ce este *speranţa cunoaşterii*

şi nu o speranţă împotriva cunoaşterii, se opune principiului pragmatismului.

Desigur, Rorty încearcă să răspundă acestei obiecţii susţinând că pragmatismul său nu e mai „adevărat" decât „esenţialismul", ci doar mai util. Dar, din nou: util cui şi pentru ce? Util, fiindcă „e mai uşor astfel să fii de acord cu Darwin". Trec peste împrejurarea că ni se cere mai puţin acordul cu teoria despre originea speciilor, cât cu o anumită interpretare filosofică a acestei teorii şi că, printre interpretările posibile, există şi unele teleologice, precum cea a lui Teilhard de Chardin, care sunt defavorabile principiilor lui Rorty. Mă voi întreba numai pentru ce anume poate fi util să fii de acord cu Darwin. Rorty susţine că acest acord se dovedeşte avantajos speciei noastre, dar o astfel de afirmaţie presupune o imagine globală, exterioară asupra speciei, un fel de privire de pe Marte, pe care teoria sa nu o admite.

Într-adevăr, dacă teoria darwinistă, ca orice altă construcţie mentală, face şi ea parte dintre instrumentele adaptative ale speciei şi dacă ea este totodată mai utilă speciei, trebuie acceptat că, în comparaţie cu altele, ea oferă o adaptare mai bună la mediu. Dar „mai bine adaptat la mediu" în cazul unei teorii nu poate să însemne decât *mai bine adaptat la realitate*, căci mediul unei teorii este tocmai fundalul pe care ea este verificată şi pe care îl numim „realitate". Altfel spus, utilitatea unei teorii stă cel puţin în faptul că nu a fost încă falsificată, dacă nu pur şi simplu în faptul că ea este mai adevărată decât rivalele sale. Că „realitatea", mediul pot să nu fie sinonime cu obiectivitatea rece şi abstractă a ştiinţei clasice, ci cu „viaţa" – aşa cum ar susţine un adept al lui Nietzsche – nu are importanţă acum pentru noi. Căci, oricum ar fi, dacă meritul darwinismului ar sta în faptul că el s-ar apropia mai mult decât alte teorii de „adevărul vieţii", ar rezulta că şi valoarea pragmatismului ar consta, la rândul ei, într-un mai bun acord cu *adevărul* decât e cazul altor teorii. Dar o asemenea miză pusă pe adevăr este puţin recomandabilă pentru o teorie care se fereşte să atribuie orişice

semnificaţie adevărului.

De asemenea, Rorty admite că numeroşi fizicieni şi biologi remarcabili tind să adopte poziţii filosofice esenţialiste, deoarece cred că cercetările lor au a spune ceva fundamental asupra Universului, iar în felul acesta ei merg mult mai departe decât să justifice anumite „construcţii sociale" şi „puncte de vedere avantajoase". El scrie: „*Astfel, fizica particulelor devine, ca să spunem aşa, ultimul refugiu al sentimentului grecesc pentru miraculos*". Sunt de acord. Aşa cum am mai spus-o, mi se pare evident că un esenţialism difuz, spontan, încurajează eforturile oamenilor de ştiinţă şi că, cel puţin psihologic, sentimentul de a se afla plecaţi „la vânătoarea Fiinţei" – cum spunea Platon – le oferă mai multe recompense spirituale cercetătorilor decât ar face-o convingerea că ei lucrează numai la un „proiect social util".

Oricum ar fi, numărul considerabil de savanţi cu tendinţe „esenţiali ste" lasă să se întrevadă că, fie şi numai pentru binele cercetării sale, e util ca un savant să fie „esenţialist" măcar în laboratorul său, deşi, fără îndoială, el poate îmbrăţişa în afara lui un pragmatism de circumstanţă. În termenii lui Rorty, dacă filosoful pragmatist crede în utilitatea ştiinţei, el trebuie să admită că, adesea, „esenţialismul" este mai util ştiinţei decât pragmatismul şi că trebuie, de aceea, acceptat şi încurajat. Rezultă că, dacă vrea să fie consecvent cu sine, filosoful pragmatist trebuie să le recomande măcar oamenilor de ştiinţă esenţialismul, ca fiind mai util. îi rămâne să facă propagandă pragmatistă doar printre poeţi!

Dar poate fi ridicată şi o altă obiecţie, mai profundă, cred, pragmatismului – în fapt, relativismului radical – al lui Rorty. Cum am văzut, el respinge credinţa în raţiune ca fiind tipic „esenţialistă":

A crede în raţiune – scrie el – *înseamnă a crede nu doar că există o natură umană, dar şi că această natură nu este parte din ceea ce noi avem în comun cu celelalte animale, ci ceva unic. Acest unic ingredient al naturii umane face din noi fiinţe cognitive mai degrabă decât*

simpli utilizatori şi ne face apţi să fim convertiţi mai degrabă prin argumente decât răsturnaţi de forţe iraţionale (RORTY, 199*5, 86*).

Or, Rorty consideră că tocmai existenţa unei „naturi umane", definită în baza raţiunii, este inacceptabilă, mai ales după Darwin.

Am putea, mai întâi, să ne întrebăm ce înţelege Rorty prin „a crede în raţiune". Dacă el se referă la „a crede" în sensul tare, în cel de a avea o *credinţă*, atunci *credinţa în raţiune* (similară credinţei în Dumnezeu) e, într-adevăr, suspectă, fiindcă e iraţională şi ar însemna să fundezi raţiunea pe contrariul ei. Nu poţi avea certitudinea absolută că raţiunea nu te înşală, că raţiunea e infailibilă, iar în acest sens diferitele critici la adresa raţionalismului – înţeles ca religie seculară – sunt pe deplin justificate (OAKESHOTT, 1991*, 5 – 41*). Dar dacă lui „a crede" îi dăm sensul mai modest de „a avea încredere" (aşa cum ai încredere într-un prieten, a cărui natură failibilă o cunoşti şi o înţelegi), lucrurile stau altfel, iar contradicţia dispare, deoarece *încrederea*, *chiar şi pasionată*, *în raţiune* nu este incompatibilă nici cu raţiunea însăşi şi nici cu complicata şi adesea confuza realitate în mijlocul căreia trăim. Tot aşa, încrederea într-un prieten nu este incompatibilă cu erorile pe care acesta le poate comite uneori.

Să ne amintim însă că Rorty mai susţine şi că orice cercetare este numai o justificare a nevoilor şi a impulsurilor noastre. E o idee destul de răspândită în gândirea postmodernă, cu sursă în radicalitatea lui Nietzsche, de exemplu. La noi, recent, Vladimir Paşti a aplicat această teză susţinând că, în ciuda a ceea ce credeau Luminile, interesele de grup pot fi justificate *„în baza unor argumente egal valabile şi contradictorii"* (PAŞTI, 199*5, 155*). Am putea, într-adevăr, până la un punct, să le dăm aici dreptate lui Rorty, Paşti şi celor care gândesc precum ei: este greu să crezi (altminteri decât la nivel didactic) în rigoarea distincţiei operate de Habermas între „lumea naturală exterioară", căreia îi corespund propoziţii de adevăr ce pretind *dovezi*, „lumea socială",

căreia îi corespund propoziţii normative ce pretind *justificări*, şi „lumea subiectivităţii”, căreia îi corespund propoziţii „expresive” ce pretind *bună-credinţă* (HABERMAS, 199*6, 125 – 131*). Feyerabend nu se înşală aici prea mult când susţine că un savant care afirmă: „Universul este finit şi a luat naştere acum 20 miliarde de ani printr-o explozie”, vrea în realitate să spună *şi* că: „Eu doresc să vă conving că Universul este finit etc”. (FEYERABEND, 199*6, 235 – 236*) >.

Numai că şi în situaţia în care am contesta raţiunii facultatea sa cognitivă şi am contesta existenţa unor autentice „propoziţii de adevăr”, nu se poate refuza acceptarea sa drept facultate specific umană, fie şi dotată cu putere justificativă. Chiar dacă raţiunea nu ar obţine cunoştinţe mai adevărate, rămâne indeniabil măcar faptul că orice fiinţă omenească resimte nevoia justificării actelor sale prin strategii raţionale, ceea ce indică, în pofida lui Rorty, că omul este totuşi *altceva* decât restul vietăţilor, care nu au această nevoie şi facultate. Că omul poate fi răsturnat de forţe iraţionale? Este, desigur, adesea răsturnat. Dar rămâne faptul că el nu se poate lipsi niciodată de o justificare, oricât de rea, spre a da impresia că a acţionat raţional. Asistăm aici la o minciună, la o mare şi ipocrită deghizare, la o „falsă conştiinţă”, pentru a vorbi limbajul lui Marx, instilată de cei ce deţin controlul asupra societăţii? Fie. Şi totuşi, chiar şi minciuna şi ipocrizia sunt suficiente pentru a afirma abisul dintre om şi celelalte specii. Chiar dacă nu suntem fiinţe cognitive şi nu există *un* adevăr de cunoscut, este neîndoielnic că ne servim cu toţii de raţiune, *ca şi când* ea ar fi o facultate cognitivă. Aceasta e destul pentru a acorda omului un loc privilegiat în lume, *fie şi privilegiat ca negativitate*.

Aşadar, chiar dacă vrem (şi avem tot dreptul) să contestăm *umanismul pozitiv* al Luminilor sau al Renaşterii, nu putem evita asumarea unui *umanism negativ*. Dar chiar şi acesta este îndestulător pentru a respinge relativismul, căci tema acestuia din urmă şi a scepticismului radical postmodern nu este valorizarea fie

pozitivă, fie negativă a diferenţelor, ci ştergerea lor.

1 Ceea ce nu înseamnă că nu există raţiuni serioase pentru a accepta cosmologia modernă, şi nu pe cea clasică sau antică.

Apoi, nu este adevărat că toate justificările unor interese de grup sunt egal valabile (sau egal de puţin valabile). Există justificări mai plauzibile şi unele mai puţin plauzibile. Există justificări care îşi ascund adevărata natură, vrând să treacă drept argumentări lipsite de o implicare personală valorizantă. Cele mai plauzibile sunt cele ce pot fi mai uşor acceptate de cât mai mulţi oameni, ceea ce arată că ele se bazează pe un număr de *referinţe comune* unui număr cât mai mare de oameni.

Or, cea mai largă referinţă cu putinţă ar fi aceea care ar justifica tocmai *capacitatea generală a oamenilor de a se accepta şi de a cădea de acord între ei* (a accepta că ne putem accepta între noi). E greu a contesta, ca principiu, această capacitate, chiar dacă ea nu este actualizată adesea, *dar cel mai puţin îşi poate permite această contestaţie un filosof, un gânditor* care încearcă să comunice cu alţii şi să-şi facă împărtăşite ideile pe o cale publică (a tiparului), aşadar adresându-se nu unui auditoriu ales şi restrictiv, ci *oricui* în principiu. Ceea ce înseamnă că cea mai largă referinţă omenească posibilă se bazează pe acceptarea existenţei şi a unităţii spiritului omenesc, căci altminteri cum am putea păstra *atât speranţa cât şi încrederea* că ne vom înţelege, dacă nu chiar acum, măcar altă dată, cândva?

Iar dacă totul nu ar fi spus şi legitimat *decât* în cadrul unei „comunităţi interpretative”, cum cred relativiştii (S. Fish), atunci ar fi imposibil să stabilim chiar această teză relativistă, de vreme ce ea însăşi presupune o privire *din afară*, independentă de orice „comunitate interpretativă”. Sau, ar trebui acceptată existenţa unor comunităţi interpretative destul de largi (cea a oamenilor de ştiinţă, de exemplu), care pot cuprinde în naraţiunea lor naraţiunile celorlalţi, tot aşa cum povestea Şeherazadei cuprinde în ea, încastrate, 1001 de alte poveşti. Or,

aceasta ar însemna să admitem că există „comunităţi" ce dispun de precedenţă, deoarece naraţiunile lor au şi valoare de metanaraţiuni.

Proclamaţia sceptică a lui Wittgenstein din *Tractatus logico-philosophicus*; *„graniţele limbii mele reprezintă graniţele lumii mele"*, nu trebuie deloc interpretată în sens *lingvistic*, ci mai degrabă logic: nu este vorba, în orice caz, despre o determinare lingvistică absolută, în sensul lui Whorf (WITTGENSTEIN, Tr, § *5.6*) – Şi cum ar putea fi vorba despre o atare determinare în cazul acelei cărţi apărute, cu încuviinţarea autorului ei, într-o ediţie bilingvă – germană şi engleză?

Este adevărat, pe de altă parte, că nu putem stabili în mod univoc, clar, în ce constă „natura umană" ori „spiritul omenesc", spre deosebire de umaniştii de pe vremuri care se socoteau capabili de aşa ceva. Din nou, constatăm că suntem nevoiţi să acceptăm un „umanism negativ", indeterminat (poate indeterminabil), un *umanism al penumbrei* mai degrabă decât al luminii. În raport cu acesta din urmă, al nostru reprezintă o „alegere secundă". Dar el rămâne totuşi un umanism: nu ştim (şi pesemne că nu vom şti) nici *ce* şi nici *cum* este spiritul omenesc; ştim însă *că el există*. În fine, trebuie să ne pronunţăm şi asupra unor consecinţe etice şi politice ale filosofiei lui Rorty.

Autorul contestă principiul kantian al „eului transcen dental" şi al „imperativului categoric". Pentru că nu există adevăr, nu poate exista nici bine absolut din care să se poată deriva obligaţii etice universale şi necondiţionate. Cum se explică atunci – se întreabă el – aşa-zisul progres moral al umanităţii? Nu ar fi vorba despre un progres fundat pe raţiune, ci pe o sporire treptată a sensibilităţii şi a imaginaţiei oamenilor care devin capabili să lărgească mereu mai mult limitele eului lor individual sau colectiv. Or, exact observaţia lui Rorty – care îl reia pe Dewey – că limitele eului sunt flexibile şi fluide – ceea ce aprob întru

1 De altminteri, imediat, el adaugă (5.61): *„Logica umple lumea*; *graniţele lumii sunt şi graniţele ei"*.

totul – defineşte o trăsătură fundamentală a acestei

naturi umane, a cărei existenţă pragmatiştii şi postmodernii în general o contestă. Căci, în afara omului, nu există altă specie capabilă de a-şi lărgi limitele eului dincolo de barierele prescrise de instinct şi de ereditate. Faptul că noi putem să avem grijă nu numai de copiii noştri – ceea ce este natural – dar şi de copiii altora, şi chiar de animale, de exemplu, arată enorma elasticitate a acestor limite umane.

Oare nu ajungem atunci să recreăm, dacă nu „eul transcendental" kantian ca atare, măcar o capacitate omenească ce se înrudeşte destul cu el, chiar dacă, din nou, ea trebuie definită mai curând „negativ", spunând că omul *nu are ceva* (limite prescrise), şi nu „pozitiv", arătând, ca odinioară, *ce are* omul? Postulatul acestei elasticităţi a eului uman nu e un mod de a susţine că suntem liberi şi că trebuie să devenim şi responsabili pentru actele noastre? Şi nu este atunci evident că, oricum le-am colora, „pozitiv" sau „negativ", libertatea şi responsabilitatea ne separă de lumea naturală şi ne plasează într-o lume pe care „esenţialismul" o numea cândva „morală"? Dar, după părerea noastră, nu conţinutul termenilor relaţiei contează cel mai mult, ci, dacă am fost nevoiţi să abandonăm „prima opţiune", cea de a-i determina şi cunoaşte, ne rămâne deschisă „a doua opţiune" – cea de a constata prezenţa relaţiei, a distincţiei, a raportului între termeni.

Secolul XX – şi Rorty nu face excepţie – este o epocă a radicalităţii. De vreme ce esenţa lumii, a valorilor, a sensului vieţii etc. nu (mai) poate fi cunoscută, explicată, demonstrată înseamnă – se susţine – fie că ele pur şi simplu nu există, fie că, cel mult, aparţin domeniului „misticii", cum credea Wittgenstein, şi că, oricum, despre ele nu se poate vorbi nici clar, nici logic, nici filosofic, nici ştiinţific, nici cu sens, şi, de fapt, aşa stând lucrurile, ar trebui chiar să nu se vorbească deloc despre asemenea „spectre meta-Dar simplul fapt că oamenii nu s-au supus deloc acestei interdicţii ar trebui să dea de gândit. Cunoaşterea nu este o gravură puritană în alb-negru ce

trebuie contrapusă culorilor „misticii”; dimpotrivă, ea e o linie muzicală concrescută şi complementară diverselor cuplete „mistice”, cum ar fi valorile, încrederea ori speranţa. De aceea, nu trebuie opuse cunoaşterea şi speranţa, cum face Rorty, de exemplu. Căci, la capătul oricărei cunoaşteri se află o speranţă – aceea de a atinge un adevăr, chiar dacă nu Adevărul. Şi invers, speranţa se fundează adesea pe încrederea (chiar dacă nu pe credinţa) în posibilitatea şi utilitatea cunoaşterii, care merită astfel să fie întâi obţinută şi apoi încredinţată altora.

Aşadar, chiar dacă nu mai ştim şi nu mai putem spune nici ce suntem, nici *de unde* venim, nici *încotro* ne ducem, ştim totuşi că merită a păşi înainte şi a împărtăşi semenilor tot ce se leagă de aceste îngrijorări şi dubii ale noastre. Adevărat, nu mai avem destulă lumină pentru a şti *ce şi cum* sunt lucrurile care ne înconjoară; dar că *există* lucruri împrejur, că de unele dintre ele ne putem feri, că nu-i totul haotic, fără formă şi sens, asta nu ignorăm. Pesemne că, în pofida tuturor pierderilor, am păstrat totuşi o vedere crepusculară ce învinge obscuritatea din faţă, din spate, de alături şi din noi…

4. „Logica” lui Hermes

Sursa directă a atacurilor împotriva fundamentelor unei raţionalităţi cu vocaţie universală se regăseşte, pentru postmoderni, la Foucault şi Derrida, dar şi, mai departe, la Nietzsche. Existăânsă o veche tradiţie romantică de respingere a raţiunii în favoarea sentimentului şi a iraţionalului. Din faptul că pasiunile nu se lasă cu uşurinţă evacuate din viaţa omului, se deduce că ele nu pot fi negate, iar din faptul că nu pot fi negate, se admite că nu pot fi nici ocolite, nici puse în paranteză. Cel puţin însă, pe vremea lui Herder, a lui Schelling şi a urmaşilor lor, nu raţiunea în sine era pusă la îndoială, ci pretenţia, desigur enormă, a unor raţionalişti de a da seamă despre întreaga realitate.

Pasul următor s-a produs mai târziu, în momentul când raţiunea însăşi, sub formalizarea sa logică de tip aristotelic şi apoi simbolic, a fost pusă în discuţie. Au

apărut astfel diverse tentative de a alcătui logici „alternative”, „non-aristotelice” sau „non-formale”. Marxiştii, de partea lor, s-au străduit să edifice o „logică dialectică” care, pe de-o parte, să depăşească principiul non-contradicţiei, integrând faimoasa „unitate şi luptă a contrariilor”, pe de altă parte, să suspende opoziţia dintre „formă şi conţinut”. Au fost şi încercări, sosite din partea unor oameni de ştiinţă, precum Stéphane Lupasco, de a alcătui „logici ale viului” şi ale „non-contradictoriului” prin generalizarea, nelegitimă după părerea mea, a unor concluzii ale fizicii cuantice ori ale biologiei.

La noi, asemenea încercări au o tradiţie destul de venerabilă, odată cu Nae Ionescu, care exalta „trăirea” în detrimentul raţiunii, dar au fost reluate şi aduse, ca să spunem aşa, la perfecţiune de Constantin Noica, în a sa *Logică a lui Hermes*.

Fireşte, Noica nu-i un postmodernist sau un relativist: el crede în valori, în sistematizarea filosofică, în ierarhii; din unele puncte de vedere, el pare a fi chiar premodern. Şi totuşi, atacul pe care îl execută asupra unor puncte nodale ale modernităţii, tendinţa sa parohială, „naţionalismul” lingvistic, accentul pe care îl pune pe „devenire” în defavoarea „fiinţei”, plăcerea paradoxului îl alătură unor gânditori ai acestui sfârşit de veac. În orice caz, Noica se pretează unei utilizări postmoderne, antirationaliste, antiuniversaliste, şi, de bună seamă, antioccidentale. împotriva posibilităţii unei asemenea utilizări – nu lipsite de temei textual – am vrea să reacţionăm.

Ideea lui Noica, „tema” sa, urmărită cu consecvenţă de-a lungul întregii sale activităţi filosofice, a fost, după opinia mea, aceea de a *da un sens şi un loc demn individualului, dar nu izolat, ci integrat într-un sistem*. Formulele sale binecunoscute – *„limita ce nu limitează*”*, *„închiderea ce se deschide”*, *„devenirea întru fiinţă*”*, *„contradicţia unilaterală*”* – vor să încercuiască exact problema: felul în care un individ ar putea „ieşi din statistică”, cuplându-se la general, fără a fi anulat prin

asimilare de acesta. Mă grăbesc să adaug că ideea, profund generoasă, înnobilează într-adevăr demersul filosofului.

Dificultatea însă, după mine, rezidă într-altă parte: căutându-şi adversarii – instanţele care ar reduce individul la un element statistic şi l-ar închide într-o devenire ce rămâne devenire – Noica îi găseşte mai ales în spiritul occidental modern, în analitismul anglo-saxon, în logica modernă, în neo-pozitivism şi, la modul general, în felul de a fi al societăţilor occidentale contemporane. Şi iată că întâlnim aici o bizară, aparent, analogie de poziţie cu feminismul radical la care m-am referit: filosoful român se simte marginal şi marginalizat, dar – paradoxal – mult mai puţin de regimul comunist din ţara sa, care îl ţinuse câţiva ani în domiciliu forţat şi în închisoare, şi mult mai mult – ca intelectual al unei Europe periferice – de către Occidentul liberal şi democratic contemporan, pe care îl vedea a fi trădat marile valori ale „Europei eterne”:

De vreme ce n-o spuneţi voi, s-o spunem oare noi, marginalii? *Dar dacă nu vorbiţi voi, trebuie să vorbească pietrele*. *Şi ele vă spun mai mult*: *că şi fără acest fel al vostru de a urâţi veacul, l-aţi şi urâţit, prelungindu-i – până la absurdul, nonsensul şi cinismul ce vă sunt atât de dragi – puţinătatea de a întârzia în ceea ce ne îngăduim a numi* «*era conjuncţiei*». *Nu ştiţi să arătaţi* (*cum a ştiut întotdeauna să arate inteligenţa lumii*) *că oamenii au între ei şi alt liant decât cel exterior, adus astăzi de sumarele noastre* «*conective*» (NOICA, 1993, 9).

Că ţinta atacului lui Noica este şi logica modernă, deja se vede bine, permiţându-ne să observăm o nouă analogie cu teoriile lui Ginzburg şi Cope-Karsten; dar ce va încerca să-i contrapună, ştiind el bine, de altminteri, că logica modernă nu este decât rafinarea şi formalizarea accentuată a logicii clasice a lui Aristotel şi a stoicilor – vom căuta imediat să înţelegem.

Pentru autoarele americane, logica aristotelică, ca şi calculul prepoziţional al stoicilor (*modus ponens*), cu prelungirile lor moderne în formalismul analitic, păreau

opresive fiindcă erau, la nivel subtil, „masculine”. Pentru filosoful român, logica tradiţională, sau „curentă”, practicată de logicienii contemporani, dar şi de cei vechi, nu este explicit „masculină” (sau dacă este aşa, *„c-est son moindre défaut1*), însă esenţial este că rămâne nu mai puţin opresivă. De aceea, în *Scrisori despre logica lui Hermes*, ea primeşte şi un nume corespunzător: *logica lui Ares* (NOICA, 1986). El scrie:

Logica de până acum este perfect solidară cu jocul lui Ares, cea aristotelică şi clasică reprezentând jocul cu arme convenţionale, dacă putem vorbi aşa, în timp ce logica nouă pune în joc mijloace cu adevărat moderne, pe bază de calcule şi mecanisme automate (NOICA, 1986, 24).

Logica „lui Ares” – altfel spus, logica clasică şi modernă – are marele defect, după Noica, de a integra partea în întreg, subordonându-i-o. Individul sau individualul devin astfel simple puncte statistice, echivalente între ele. Lumea ce se bizuie pe această logică i se înfăţişează lui Noica mecanică, rigidă, stearpă, cazonă. El citează cu delicii o definiţie răutăcioasă a silogismului lui Aristotel, aparţinându-i lui Henri Poincaré:

Dacă doi soldaţi fac parte dintr-un regiment şi regimentul dintr-o divizie, soldaţi! *fac parte din divizie* (NOICA, 1986, 23).

Contrapropunerea lui Noica se numeşte logica „lui Hermes”. Conform ei, nu numai partea e în întreg, dar întregul este şi el în parte, sau partea, individul, se poate ridica „7 a *puterea întregului*”. O carte dintr-o anumită bibliotecă – observă Noica – nu este doar un element statistic. Dacă, în acest caz, este vorba cu adevărat de o bibliotecă şi nu de o „adunătură de cărţi”, chiar examinând o singură carte, sau doar câteva cărţi, se poate *„vedea ce este întregul*: *că e o bibliotecă de istoric, de medic sau de jurist*”. Asemănător, fulgul de păpădie care fecundează este altceva decât fulgul oarecare purtat de vânt, un eveniment semnificativ al istoriei este altceva decât o întâmplare oarecare, Socrate este un altfel de individ, ce se ridică „la altă putere”, decât este un anonim ca Elpenor

sau Koriskos. Acest individ aparte, capabil să se ridice la puterea întregului şi având în el întregul, este numit de Noica *holomer*.

Trebuie subliniat faptul că filosoful este conştient că orice logică, fie ea şi a lui Hermes, presupune un formalism pe care el şi încearcă să-l edifice în felul său: conceptul este înlocuit de *holomer*, propoziţia de *propunere* sau *temă*, silogismul de *synalethism*. Tablei judecăţilor a lui Kant i se opune o altă tablă de judecăţi, clasificate după alte criterii, synalethismele sunt şi ele clasificate, urmând aparent procedura de clasificare a figurilor silogistice din logica clasică. Cum ar trebui însă să fie „noul" formalism? „Viu" şi nu „mort", ca acela de până acum:

Când mulţimile sunt alcătuite *tot de mulţimi, iar elementul iese din condiţia de simplu element revocabil, susceptibil de înlocuit, anonim, atunci am trecut din lumea formelor moarte în cea a formelor vii, astfel că formalismul va fi un altul* (NOICA, 1986, 227).

Obiecţia mea nu se referă la conţinutul propriu-zis al acestei încercări, în sine lăudabile, de reabilitare a individului. Ea ţine de modul impropriu, după părerea mea, în care demersul lui Noica, în loc să fie numit „ontologie" sau „metafizică" etc., este numit „logică", mai mult, este caracterizat ca un nou tip de logică, şi anume a „viului", opus tranşant tipului „vechi" (occidental), care ar fi „mort" şi „cazon". O atare denumire nu este lipsită de semnificaţie „ideologică": ea trebuie, pe de-o parte, să asigure „rotunjimea" sistemului propus de Noica – orice sistem filosofic „tradiţional" cuprinde o logică; pe de-altă parte, gândirea Occidentului contemporan trebuie atacată într-unul dintre punctele sale cele mai sensibile – logica modernă

Nu voi încerca să definesc ce este logica. Voi spune totuşi, folosind o imagine, că logica este analogă *parcurgerii unui drum cu ochii legaţi, astfel încât singura garanţie a corectitudinii parcursului să fie respectarea unor reguli de a păşi*. Nu afirm că nu se poate parcurge

drumul şi altfel, în unele cazuri, adică privind peisajul şi controlând cu privirea la fiecare pas dacă ne-am rătăcit sau nu. Dar un astfel de parcurs nu are analogie cu logica. Logica presupune, deci, a face inferenţe, fără a şti (ori măcar ca şi când nu ai şti) ce se ascunde, în fiecare moment, în spatele simbolurilor, al formelor întrebuinţate, al propoziţiilor desfăşurate.

Avantajul obţinut de aici este certitudinea: dacă drumul a putut fi străbătut fără a se privi în jur, înseamnă că *orice* drum va putea fi parcurs, în *orice* condiţii, chiar şi în cea mai desăvârşită beznă, de către *oricine*, chiar şi de către un ins „privat de văz", cu condiţia ca regulile stabilite o dată pentru totdeauna să fie respectate[27]. Fireşte, nu am nevoie să fac un silogism pentru a şti că Socrate este muritor. „Socrate" sau „muritor" nu sunt, pentru logică, decât simboluri formale, adică modalităţi de a umbla „cu ochii legaţi". Or, pe Noica tocmai acest lucru îl irită: el ştie (şi are dreptate) că între Socrate şi Elpenor este o diferenţă, aşa cum este o diferenţă între un fulg de păpădie care fecundează şi unul care nu fecundează: Socrate este un *holomer*, Elpenor – nu.

Chestiunea nu este însă dacă există sau nu holomeri (pot să accept că ei există), ci numai şi numai dacă perceperea existenţei lor, distingerea lor de simplii indivizi statistici, spre a-i integra apoi numai pe ei „logicii lui Hermes", se poate face *fără a privi*, *fără a examina fiecare lucru în parte*. Holomerul, cum îl defineşte Noica, este o *individualitate* şi nu doar un individ statistic, el e o persoană, ca să spunem aşa. Dar, atunci, a nu-i rezerva o atenţie specială, a omite sau a neglija examinarea sa în calitate de individualitate de neînlocuit înseamnă să-l tratezi statistic, deci să ignori tocmai natura sa de holomer. *Holomerul trebuie privit*. Numai că examinarea holomerului ca individualitate sustrasă anonimatului, altfel

27 Dacă „mersul cu ochii legați" nu ar fi esențial penlru logică, nu am avea „mașinile logice", de la cea preconizată în secolul al XlII-lea de Raymundus Lullus în Ars Magna, și pînă la computerul cu care scriu aceste rînduri.

zis, renunţarea la a-l mai trata ca pe un simbol formal este echivalentă cu a-ţi *ridica legătura de pe ochi* şi a privi pe sub sprâncene drumul. Aşadar, ori Noica elaborează o logică şi atunci el *nu are voie să ştie* ce stă în spatele formalismului pe care îl propune (trebuie să stea „cu ochii legaţi”), ori edifică o ontologie a holomerului, iar atunci *nu are voie să nu ştie* ce se ascunde sub fiecare nume, sub fiecare formă (trebuie să stea cu ochii larg deschişi şi cu privirea bine aţintită). Dar nu le poate avea pe amândouă deopotrivă – şi logica şi holomerul.

Or, dacă Noica nu construieşte o logică autentică, ce face el? Construieşte o „logică”, adică interpretează în chip *figurat şi profund non-literal* semnificaţia noţiunii de logică, tot aşa cum Blaga interpreta în mod non-literal noţiunea de „spaţiu”. Dar interpretările non-literale sunt nevoite, aşa cum am văzut, să citeze, fie şi invizibil, „miezul dur”, să accepte o referinţă, fie şi tacită, la literalitatea pe care adesea, explicit, o contestă. Se întâmplă aşa ceva şi la Noica? Cred că da.

Într-adevăr – ne-am putea întreba – dacă Noica nu elaborează o logică, atunci de ce tip este totuşi logica pe care se întemeiază, implicit, argumentaţia textului său? Căci textul său, în pofida frumuseţii sale literare, nu este niciun roman, niciun poem, ci un tratat. Dar dacă logica lui Hermes nu există, nu mai rămâne decât adversară ei, hulita, „milităroasa” logică a lui Ares, adică logica clasicilor şi a modernilor. Am văzut, de altminteri, că orice comunicare cu pretenţie de adevăr presupune modurile elementare ale logicii prepoziţionale, precum *modus ponens*. *Scrisorile despre logica lui Hermes* nu vorbesc în limba logicii lui Hermes, căci aceasta nu are existenţă şi nici nu poate avea, ci în cea a logicii lui Ares.

Asemănător feministelor radicale la care m-am referit, Noica utilizează, chiar dacă într-un mod mult mai subtil şi mai spectaculos, logica aristotelică şi modernă spre a respinge logica aristotelică şi modernă, pe Ares, pentru a-l denunţa pe Ares. Aşa cum R. Rorty introducea pe ascuns esenţialismul pe care tot el îl denunţa, tot astfel

Noica construieşte cu mijloacele logicii „normale”, pe care se străduieşte s-o înlocuiască. Noi vom formula altfel, spunând că, desigur, *prima opţiune* a lui Noica este pentru „logica lui Hermes”, sau, mai simplu, pentru „logică”, adică pentru o interpretare non-literală, figurată a noţiunii respective. Dar cea de-*a doua opţiune* a filosofului se referă exact la obiectul detestat, contestat, respins: anume la

N-am voi să încheiem această discuţie fără o remarcă. Cum se ştie, Aristotel vedea în logică un „instrument”, un *organon*. Pentru Stagirit, „ştiinţa” (*episteme*) era diferită de „felul de a fi al ştiinţei” (*tropos epistemes*) (ARISTOTEL, II, *3*). Stoicii, dimpotrivă, socoteau logica drept una dintre cele trei părţi ale filosofiei. Ambele interpretări au fost, de atunci, neîncetat reluate şi ambele rămân posibile. Este întotdeauna cu putinţă o interpretare instrumentalistă, funcţionalistă, a logicii „clasice”, dar şi a conceptelor, judecăţilor etc. Există însă şi interpretări filosofice ale logicii, filosofii logice, „logicisme” (Wittgenstein în *Tractatus*). Potrivit primei reprezentări, logica este un *câmp de referinţă*, un *cadru ce oferă reguli generale*, o *metodă*, pe scurt un loc optim de instalare a „bazarului de filosofii”, un *modus omnium scientiarum*, cum spuneau scolasticii. La fel, după cum am văzut, liberalismul prescrie regulile cadrului general de funcţionare a unei societăţi liberale şi tolerante – „bazar de regimuri politice”, după vorba lui Platon. Potrivit celeilalte reprezentări, *logica este o filosofie* printre alte filosofii, tot aşa cum se poate vorbi şi despre o *ideologie liberală* printre celelalte ideologii.

Dimpotrivă, „logica” (fie ea a lui Hermes, feministă, „a viului”, „dialectică” etc.) *nu* poate fi un cadru de referinţă, un spaţiu de joc tolerant, capabil să suporte şi teorii diferite, ce o contestă. Ea nu poate funcţiona ca *metodă*. Singura ei existenţă e cea de (mai bună sau mai rea) filosofie, indiferent de eticheta pe care şi-o aplică. Dovadă, „logica dialectică” nu se poate asocia decât cu o filosofie „dialectică” – hegelianism sau marxism. Cât

despre „logica lui Hermes”, mi-e teamă că aceasta nu se poate potrivi decât cu o unică filosofie: cea a lui Noica. Regăsim aşadar caracteristica fundamentală care asigură *precedenţa* unor valori şi sisteme în teritoriul comparaţiei intrinseci: acestea şi doar acestea sunt, deopotrivă, valori ele însele, dar şi cadru de referinţă pentru celelalte valori, idei ele însele, dar şi substrat pentru alte idei, conţinut, dar şi formă generală pentru alte conţinuturi.

În pofida abilităţilor sale de necontestat, a descântecului său, căruia greu de-i poţi rezista, a promisiunilor sale în care anevoie e să nu te încrezi, ori a curajului încercării făcute, „Hermes” – iată – iese biruit.

5. Parcelizarea ştiinţei: Kuhn şi Feyerabend

Identificarea ştiinţei fie cu o mulţime de cunoştinţe şi de tehnici, fie cu un set rigid de reguli – semănând cu un mănunchi de comenzi cazone – a putut fi pe drept contestată de diferite forme de relativism. Numai că această identificare e falsă. A fi ignorat acest lucru l-a condus pe Thomas S. Kuhn, şi mai ales pe urmaşii săi, să ajungă, alături de concluzii interesante şi profunde, şi la destule sofisme.

Astfel, după Kuhn, dacă dezvoltarea „ştiinţei normale” se apropie mult de o dezvoltare lineară, continuă şi cumulativă, „revoluţiile ştiinţifice” marchează tot atâtea rupturi şi soluţii de continuitate ale acestei dezvoltări. Ele înlocuiesc o „paradigmă” ştiinţifică cu o alta, cu alte cuvinte, ele introduc în comunitatea savanţi lor nu numai noi teorii radicale, dar şi noi standarde de cercetare şi de evaluare a rezultatelor cercetării. Până aici nu am nimic de obiectat. Ceea ce urmează însă mi se pare mult mai greu acceptabil.

A alege între două paradigme concurente – susţine Kuhn – nu este de competenţa unei analize raţionale, realizată cu mijloacele ştiinţei „normale”. De fapt, schimbarea de paradigmă ştiinţifică iese în afara ştiinţei. Ea se poate compara cel mai bine cu *revoluţiile politice* – ceea ce explică şi titlul cărţii lui Kuhn – chiar cu revoluţiile violente, care tind să răstoarne un regim politic constituit.

Pentru a explica esenţa comparaţiei sale, Kuhn scrie:

Pentru că ele nu se înţeleg asupra matricei instituţionale în cad nil căreia trebuie realizată şi evaluată schimbarea politică, pentru că ele nu recunosc niciun cadru instituţional pentru soluţionarea conflictului revoluţionar, părţile angajate într-un conflict revoluţionar trebuie să recurgă în final la metodele convingerii de masă, inclusiv la violenţă... Restul acestui eseu vrea să demonstreze că studiul schimbării paradigmelor în evoluţia ştiinţei se aseamănă mult cu această evoluţie istorică. Asemenea alegerii între instituţii politice rivale, cea între paradigme rivale se dovedeşte a fi o alegere între moduri incompatibile de viaţă comunitară... Ca şi în revoluţiile politice, şi în alegerea paradigmelor nu există un criteriu mai puternic decât asentimentul comunităţii relevante (KUHN, 1976*, 120*).

Evident că, pentru autorul american, alegerea între sisteme politice rivale şi mai ales existenţa revoluţiilor politice ce caută să schimbe un regim existent cu un altul reprezintă modelul ideal mai întâi al unei *alegeri iraţionale*, şi apoi al unei alegeri între entităţi *incompatibile*, incomensurabile, ce nu pot fi comparate, cel puţin uzând de mijloace raţionale.

Fireşte, Kuhn ar putea avea dreptate, dar numai din perspectiva unei *comparaţii extrinseci*, ce ar implica asumarea unor standarde abstracte, metafizice, „din afară”. Or, Kuhn, ca mulţi alţii, crede că, dacă respingem o astfel de comparaţie, ca fiind „esenţialistă” şi, raţional vorbind, arbitrară, nu mai putem accepta *niciun fel de comparaţie*. Noi ştim însă că alternativa: ori comparaţie extrinsecă, ori absenţa comparaţiei, este falsă, o dată ce s-a demonstrat şi posibilitatea *comparaţiei intrinseci*. Şi tocmai aceasta spune câte ceva despre alegerea între sisteme politice rivale.

Într-adevăr, aşa cum am văzut, sistemele politice diferite *nu sunt nici echivalente*, *nici incomensurabile*. Trebuie distins întâi între sistemele premoderne, „ancien régime”, şi sistemele moderne. Între acestea din urmă,

sistemul liberal-democratic se bucură de o anumită *precedenţă* în faţa celorlalte, deoarece el constituie referinţa lor – fie ea fondatoare, convenţională sau invizibilă.

S-ar putea spune atunci ceva asemănător şi despre revoluţiile sau prefacerile radicale prin care un sistem politic a fost înlocuit cu un altul. Pentru Kuhn nu există o instanţă supremă, un *arbitru transcendent* care să decidă dacă o revoluţie este sau nu benefică în general, sau dacă un sistem politic este „mai bun" decât un altul pe care tocmai l-a înlocuit, nu doar dintr-o perspectivă locală, ci din perspectiva umanităţii. Dar din punctul de vedere al comparaţiei intrinseci, care se lipseşte de un arbitru transcendent, nu este, totuşi, deloc totuna dacă se trece de la o citare fondatoare a referinţei la o citare convenţională a sa – aşa cum a făcut comunismul acolo unde a luat puterea –, ori la o citare invizibilă – aşa-zisele „revoluţii naţionale din anii-30" –, sau dacă, dimpotrivă, referinţa este restituită, refondată, *prin luarea sa în serios* – aşa cum s-a petrecut în cazul revoluţiilor din 1989 – 1991 care au răsturnat regimurile comuniste din Europa de Est.

Însă, dacă schimbarea paradigmei ştiinţifice este similară schimbării de regim politic, şi dacă paradigma însăşi seamănă cu un regim politic anume, rezultă din tot ceea ce am spus că *paradigmele nu sunt nici echivalente, nici incomensurabile între ele*, iar trecerea de la una la alta nu este deloc un proces sustras oricărei evaluări raţionale sau unei ierarhizări nearbitrare.

Fireşte, s-ar putea susţine că, poate, paradigmele ştiinţifice nu sunt, de fapt, comparabile cu sistemele politice. Aceasta ar părui, desigur, teoria lui Kuhn care se bizuie în mod esenţial pe respectiva comparaţie (ceea ce se vede chiar din titlul cărţii sale) şi ne-ar obliga ori să revenim la vechea reprezentare a evoluţiei lineare, cumulative şi continue a ştiinţei, ori să reducem paradigma la o chestiune de gust idiosincratic şi ireductibil, ceea ce este, dacă nu cu totul absurd, măcar extrem de nesatisfăcător intelectual.

De fapt, paradigmele ştiinţifice, ca şi cele culturale, artistice etc. au o existenţă reală, dar ele nu trebuie privite drept entităţi perfecte, închise în sine şi incompatibile. Acest lucru s-ar întâmpla numai dacă valorile în jurul cărora ele se centrează ar fi incomparabile, sau dacă, oricum, comparaţia dintre ele s-ar funda pe un principiu aflat „în afara lumii", metafizic, pe care l-am respinge. Aşa ceva este cu putinţă doar dacă ne-am limita la judecata în temeiul „opţiunilor prime" – la *credinţă* şi la opiniile derivate din ea. Nu sunt totuşi incomparabile şi incomensurabile valorile derivate din „opţiunile secunde", centrate în preajma *încrederii*. Iată de ce susţin, de pildă, că a fi optat între paradigma chimică a lui Priestley şi cea a lui Lavoisier nu a fost, pentru chimişti, un exerciţiu de convertire sau de apostazie religioasă – cum vrea Kuhn – aşa cum nu a fost nici alegerea liberalismului în defavoarea totalitarismului în 1989.

În realitate, multe dintre revoluţiile ştiinţifice au fost generate, la fel ca şi cele politice, de *luarea în serios* a unui „text" fondator, de alunecarea mai lentă sau mai rapidă de la citarea convenţională către citarea fondatoare. De exemplu, teoria lui Einstein poate fi înţeleasă drept o tentativă de a regăsi semnificaţia fundamentală a principiului relativităţii mişcării şi a coincidenţei dintre masa inerţială şi cea gravifică. Eterul în care credeau savanţii secolului al XIX-lea (ca şi „flogistonul" în care credeau cei ai secolului al XVIII-lea) semăna oarecum cu „democraţia populară" în care credeau regimurile comuniste. Ambele constituiau opţiuni prime care atrăseseră pentru un timp, dar care au trebuit abandonate la un moment dat, atunci când opţiunile secunde – relativitatea mişcării sau democraţia – au început să se impună.

În general, nu este deloc rar ca savanţii să revoluţioneze ştiinţa numai fiindcă se decid să ia în serios un principiu sau un sistem de ecuaţii, pentru că, dacă ar refuza insistent s-o facă, ar pune în pericol coerenţa şi raţionalitatea întregului eşafodaj ştiinţific, tot aşa cum,

pentru comuniştii reformatori, numai o reformă a citării mai putea salva sistemul social. (Faptul că ei nu au putut, totuşi, salva sistemul socialist arată doar că reforma lor nu a fost destul de radicală, aşa cum nu a fost suficient de radicală, să zicem, „perestroika" lui Lorentz sau a lui Poincaré din fizică, în raport cu „revoluţia" lui Einstein.)

În fine, dacă democraţia se comportă ca un „bazar de sisteme", admiţând pe teritoriul său şi în cadrul ei constituţional o multitudine de „insule" politice, acelaşi lucru se poate spune despre unele teorii moderne din fizică, precum teoria relativităţii sau a cuantei: ele acceptă, în calitate de cazuri particulare, prin urmare, în stare „insularizată", unele teorii clasice.

Aşadar, chiar dacă evoluţia ştiinţelor nu mai trebuie concepută linear şi continuu, parcă ghidată de o raţionalitate magnetică şi ineluctabilă, ce împarte dramatic terenul străbătut în „succese" şi „eşecuri", nu se poate admite nici că ea se secţionează după stiluri sau paradigme perfect incompatibile, unităţi perfecte în sine, a căror înlocuire devine un act iraţional, situat în afara ştiinţei, tot aşa cum schimbarea valorilor este de neînţeles din punctul de vedere al celor care se implică profund în respectivele valori. Contradicţiile dintre diferitele moduri de citare, presiunea exercitată de luarea în serios a referinţelor, pentru a nu mai vorbi, totuşi, şi despre presiunea unor noi situaţii experimentale, pot alcătui o anumită „continuitate slabă" a istoriei ştiinţei.

Tot în spiritul lui Kuhn, dar mult mai radical, mai anarhic şi mai distructiv este, desigur, Paul Feyerabend. Una dintre tezele lui esenţiale este *incomensurabilitatea* diferitelor perspective ştiinţifice, fiecare încastrată într-un *Weltanschauung* specific şi ireconciliabil cu oricare altul. După ce, citându-l pe Whorf, susţine că fiecare limbă naturală este un univers în sine, perfect, el scrie:

Eu cred, de asemenea, că teorii ştiinţifice, precum teoria aristotelică a mişcării, teoria relativităţii, teoria cuantică, cosmologia clasică şi modernă, sunt suficient de generale, suficient de «profunde» şi s-au dezvoltat în

moduri suficient de complexe ca să poată fi considerate de-a lungul aceloraşi linii ca limbile naturale (FEYERABEND, 199*6, 165*).

Nimic mai sofistic însă decât această comparaţie a sistemelor ştiinţifice cu limbile naturale! Astfel, un text construit într-o limbă A poate fi tradus, fie şi cu unele erori, într-o limbă B. Dar şi invers, un text existent într-o limbă B (chiar acelaşi text tradus mai înainte din A) poate fi tradus în limba A. Traducerea lingvistică este *reversibilă şi mutuală*.

Nu acelaşi lucru se întâmplă cu sistemele ştiinţifice: fizica aristotelică ar putea fi eventual tradusă, pentru cazuri foarte particulare (frecări mari, contact între „motor" şi „movens"), în limbajul fizicii clasice, iar aceasta, de asemenea pentru cazuri particulare (viteze relativ mici, mase nu foarte mari) – în cel al fizicii relativiste. Dar invers, traducerea este imposibilă. Aceasta arată că sistemele ştiinţifice nu sunt universuri echivalente, incomparabile şi incomensurabile: ele se ierarhizează (chiar dacă nu neapărat într-un mod mecanic şi linear precum voia vechea istorie a ştiinţei); unele sunt mai „bune", adică mai puternice, mai bogate, mai generoase în explicaţii decât celelalte.

Apoi, limbile naturale, chiar o dată devenite „moarte", pot fi reînviate şi vorbite fără probleme, introducându-se neologismele cuvenite (vezi ebraica în Israel). Dar nimeni nu mai poate utiliza astăzi fizica lui Aristotel ori chimia flogistonului. Chiar fizica clasică, când e folosită totuşi în cazuri particulare, nu poate fi îmbogăţită prin „neologisme" şi „vorbită" în paralel cu fizica relativistă. Vechile teorii fac, desigur, parte din istoria ştiinţei, dar nu mai fac parte din ştiinţa vie, în timp ce limbile „moarte" rămân pururea limbi „la fel de bune" şi, potenţial, la fel de „vii" ca oricare alta şi pot deveni oricând un mediu efectiv de comunicare, adaptat împrejurărilor contemporane. În esenţă, limbile sunt sisteme perfecte, complete, oglinzi desăvârşite fiecare în parte ale umanului şi de aceea tocmai şi suportă

traducerea reversibilă şi mutuală, dar nu pot fi ierarhizate (perfecţiunile sunt echipolente). Sistemele ştiinţifice ori *Weltanschauung-urile* cu care ele se asociază nu sunt nici perfecte, nici complete, şi tocmai de aceea pot fi comparate şi ierarhizate, iar traductibilitatea lor este asimetrică.

Aşadar, dacă vom contesta sau pune la îndoială existenţa unei instanţe metafizice ordonatoare globale, nu trebuie să credem că unica alternativă este dezordinea, relativismul, parcelizarea, evacuarea tuturor ierarhiilor, a comparaţiilor, a valorilor universale. Există totuşi alegeri transsubiective şi transcomunitare destul de stabile şi de durabile. Nicio valoare nu este cu totul locală, parohială, incomunicabilă. Prin simplul fapt că valoarea este dată, ea este şi *mai mult decât este*, sau *dincolo de ceea ce este*. Prin simplul fapt că lasă umbră, corpurile luminate lasă şi penumbră. Or, penumbra, deşi mai slabă, îmbrăţişează mai mult decât umbra: ea realizează, în raport cu umbra, o opţiune secundă. Când umbra este inaccesibilă, mai rămâne – şi nu numai pentru drumeţul toropit de arşiţa verii – penumbra…

6. Occident *versus* restul lumii?

În ultimii ani, mai ales de când o nouă realitate mondială s-a afirmat după prăbuşirea sistemului comunist, anumiţi gânditori, nu lipsiţi de influenţă şi de abilitate, au adresat critici virulente şi radicale valorilor pe care s-a întemeiat şi se întemeiază Occidentul. Radicalismul acestor critici (Ilie Bădescu aparţine şi el unui curent de acest tip) constă în încercarea de a „demasca” în universalismul propus de Occident numai un set specific de valori, care, prin forţă militară sau economică, doresc să se impună întregii

Spre pildă, în editorialele sale din *Le Monde diplomatique*, Ignacio Ramonet identifică acest tip de „neoimperialism” în pretenţia instituţiilor mondiale de credit, Fondul Monetar Internaţional şi Banca Mondială, de a impune pretutindeni anumite principii ale pieţei libere. Aceste principii – privatizare, dezetatizare, monedă

puternică, liberalizare etc. – i se înfăţişează autorului – în acord cu o veche tradiţie de stânga – drept „opţiuni” ale sistemului „capitalist” şi nu drept formule obiectiv necesare spre a asigura pretutindeni prosperitatea economică (RAMONET, 1995). Autorul confundă, după părerea mea, *liberalismul-ideologie particulară* (în variantele sale thatcheriste sau reaganiste, de pildă), ce poate fi cu uşurinţă şi, eventual, cu dreptate contestat, cu *liberalismul-cadru de referinţă*, opţiune secundă care s-a dovedit a fi inevitabilă pentru o societate modernă şi care, din acest punct de vedere, poate fi considerată cu vocaţie universală.

Dar mult mai interesant mi se pare a lua în discuţie radicalismul lui Samuel Huntington din *A Clash of Civilizations*, un eseu (prea?) celebru la care m-am referit sumar la începutul acestor consideraţi uni (HUNTINGTON, 1995).

După opinia lui Huntington, în lumea de astăzi, rivalităţile, luptele, războaiele nu se mai poartă cu precădere între naţiuni sau între ideologii, ca până acum, ci între „civilizaţii”:

Politica mondială va fi dominată de ciocnirea civilizaţiilor, iar liniile de luptă ale viitorului vor fi liniile de fractură între civilizaţii.

Dar de ce intră civilizaţiile în conflict? Deoarece ele au…

…vederi diferite asupra relaţiilor dintre Dumnezeu şi om, individ şi grup, cetăţean şi Stat, părinţi şi copii, soţ şi soţie, ca şi asupra însemnătăţii relative a drepturilor şi responsabilităţilor, a libertăţii şi autorităţii, a egalităţii şi ierarhici (HUNTINGTON, 1995, *nr. î*).

Altfel spus, fiecare civilizaţie trăieşte în capsula unei viziuni filosofice particulare, ceea ce desfide atât ierarhiile, precedenţele, cât şi revendicările universale. Nu altfel văd lucrurile şi unii conservatori anglo-saxoni, precum Roger Scruton, care, nu lipsit de cinism, consideră că, în lumina respectivelor diferenţe de civilizaţii şi culturi politice.

…nu *există nicio raţiune politică pentru care*

«*drepturile*» *cetăţeanului sovietic să trebuiască să coincidă cu cele ale englezului, sau să fie făcute să coincidă* (SCRUTON, 198*0, 49*).

Civilizaţiile – care la Huntington sunt cea occidentală, cea islamică, cea confucianistă, japoneză, hindusă, sud-americană, slav-ortodoxă şi africană – sunt entităţi culturale organice; ele cresc, descresc, fuzionează şi se divid, ori mor. Trebuie adăugat că, dacă aşa stau lucrurile, conflictele şi războaiele devin inevitabile şi ele nu se pot termina decât prin distrugerea tuturor civilizaţiilor, mai puţin una singură.

Nu voi discuta valabilitatea în sine a acestei scheme de gândire preluate fără prea mari modificări de fond de la Arnold Toynbee şi Oswald Spengler. Mă interesează numai o consecinţă foarte importantă a ei: *transformarea Occidentului într-o parohie printre altele*, conceperea valorilor sale fundamentale drept „valori printre alte valori”, cu nimic mai îndreptăţite în fond decât altele să se extindă dincolo de limitele propriei lor civilizaţii. Scrie, astfel, politologul american:

Ideile occidentale – individualismul, liberalismul, constituţionalismul, drepturile omului, egalitatea, libertatea, domnia legii, demotraţia, economia de piaţă, separaţia dintre Biserică şi Stat – toate acestea au adesea o prea mică rezonanţă în culturile musulmană, confucianistă, niponă, hinduistă, budistă şi chiar ortodoxă.

Poate rezulta, de aici, o rezistenţă acceptată ca normală de Huntington, care adaugă:

Însăşi ideea că ar putea exista o «civilizaţie universală» este o idee occidentală [subi. A. CJ, *total opusă caracterului particulara*! *majorităţii societăţilor asiatice*… (HUNTINGTON, 1995, *nr*. 5).

Universalul – iată, devine o idee, chiar o prejudecată europeană!

Pe de altă parte – observă şi Huntington – toate civilizaţiile non-occidentale sunt extrem de avide în a prelua o mulţime de invenţii occidentale – de la căi ferate şi computere până la rachete şi tancuri. Altminteri, ele nu

ar avea nicio şansă de a se opune cu succes Occidentului, dacă şi-ar pune aceasta în minte, iar „ciocnirea civilizaţiilor" s-ar încheia înainte chiar de a începe. Acest fenomen de transfer de tehnologie „pură" este numit de Huntington *modernizare fără occidentalizare*. Or, tocmai aici mi se pare punctul, filosofic vorbind, cel mai discutabil al teoriei lui Huntington. Este cu putinţă modernizare fără occidentalizare, ori, altfel spus, *se pot prelua „bunurile" civilizaţiei occidentale, refuzându-i însă valorile*?

Lucrul ar fi posibil numai dacă între bunuri şi valori distanţa ar fi de neacoperit, iar frontiera limpede trasată. Ceea ce, după opinia mea, nu este cazul. Iată câteva exemple.

Toate populaţiile – occidentale sau nu, proeuropene sau antieuropene – doresc să posede automobile. Dar un automobil nu este numai un mijloc rapid de locomoţie, ci şi un mijloc *privat*, *individual*, de locomoţie. Automobilul amplifică libertatea de mişcare a individului, îl sustrage unor constrângeri colective, îi oferă latitudinea de a alege şi de a se izola. El transmite, fie şi implicit, opţiunea pentru libertatea individuală a Occidentului. Marshall

McLuhan avea ceva dreptate proclamând că „*the medium is the message*".

E.A. Havelock a arătat, de mai multă vreme, rolul extraordinar de important al alfabetului fonetic grecesc în distrugerea comunităţii orale a Greciei arhaice (HAVELOCK, 1963). După acest cercetător, apariţia ştiinţei şi a filosofiei greceşti, fundate pe distincţia pronunţată între subiect şi obiect şi pe aceea dintre conţinut şi formă, chiar ideea unei ştiinţe „obiective", impersonale, nu ar fi fost posibile fără acest mijloc de comunicare, aşa cum ele nu au fost posibile în civilizaţiile orientale, adeptele unor sisteme de scriere ideografice sau silabice. Valenţele alfabetului fonetic au fost amplificate, desigur, mai târziu de descoperirea şi de răspândirea tiparului, iar în zilele noastre ele sunt extraordinar potenţate de computer şi de reţelele informaţionale. Preluând computerul, nu preiei numai un instrument comod, aşa cum şi cei care au preluat

cândva alfabetul fonetic au asimilat mai mult decât un simplu mijloc de stocare a informaţiilor. Îndărătul oricărei operaţii efectuate cu computerul stă *logica binară* a acestuia, precum şi limbajul său logic formalizat şi algoritmizat. Aşa după cum utilizarea alfabetului fonetic a impus ideea reducerii *continuumului* vorbirii la combinatoria unui număr mic de semne grafice, tot astfel întrebuinţarea computerului sugerează o mult mai generală reducţie a lumii la informaţie, exprimabilă prin permutările unor combinaţii elementare şi, în ultimă instanţă, echivalente cu nesfârşitele permutări a doar două „semne-calităţi”: *O* şi *1*, ori *nu* şi *da*, *închis* şi *deschis* etc. Vechiul vis al lui Democrit şi Epicur, dar şi marea ambiţie a Occidentului – cel de a explica numai prin cantitate calităţile şi de a da seamă de lume numai prin *atomi* şi *vid* – iată-l împliniţ, dacă nu întotdeauna la nivelul explicaţiei, măcar la nivelul descrierii.

Pe de altă parte, ca şi automobilul, computerul personal, mai ales conectat la o reţea, conferă posesorului o libertate fără precedent în utilizarea informaţiilor, dar şi o remarcabilă independenţă faţă de state şi autorităţi. Se citează, de exemplu, faptul că anumite evenimente ale putsc/i-ului de la Moscova din 1991 au fost cunoscute mai repede de către cercetători americani aflaţi în corespondenţă prin „poşta electronică” cu colegii lor sovietici, decât de Departamentul de Stat al SUA. Omul „informatic” nu e deloc un ins „statistic”, ci tot mai mult o persoană, capabilă de a alege şi a rezista presiunilor grupurilor locale. Informatizarea este şi o dezrădăcinare, o „deparohializare”, dar şi o *repersonalizare* a individului.

Din acest punct de vedere, Japonia, văzută ca un lider în informatică, este un caz interesant: ar exista o anumită întârziere a conectării japoneze la reţelele internaţionale informatice ce s-ar datora reticenţei autorităţilor publice (*Okami*), puţin doritoare să piardă un anumit monopol informatic şi un control asupra cetăţenilor. Dimpotrivă, conectarea la asemenea reţele – ce nu va întârzia până la urmă prea mult – va slăbi tendinţele

ierarhice şi comunitare tradiţionale ale societăţii nipone. Pentru cetăţenii acestei ţări – scrie Eishi Katzura – reţelele de computere...

...sunt poate ultima şansă de a descoperi dezbaterea democratică, până acum confiscată şi controlată de către Okami, cât şi de a nu se rupe de noile căi de comunicare şi informare care unesc din ce în ce mai mulţi cetăţeni liberi la scara planetei (KATZURA, 1995).

Am comparat înainte logica cu un *mers legat la ochi prin respectarea unor reguli*. Dar sunt oare altceva călătoria cu avionul ori cea cu automobilul pe o autostradă? Călătoriile tradiţionale, cu piciorul, cu calul, chiar şi, într-o anumită măsură, cea cu trenul „normal", pipăiau drumul, îl parcurgeau integrându-se în el. Vedeai şi simţeai pe unde călătoreşti şi mai ales simţeai faptul călătoriei înseşi. Parcursul lua timp, se schimbau treptat atmosfera, peisajul, aromele sale, felul cerului, oamenii. Era o călătorie cu ochii deschişi şi care se epuiza într-o infinitate de mici gesturi şi acţiuni succesive, imposibil de formalizat. La limită, călătoria era o viaţă, iar viaţa însăşi nu o dată a fost asemuită cu o mare călătorie. Cu mijloacele moderne de transport totul s-a schimbat. Călătoria cu avionul este o călătorie „cu ochii închişi", bazată pe respectarea câtorva proceduri standardizate: cumpărarea biletului la o agenţie de voiaj, controlul şi depunerea bagajelor, prezentarea la poarta de îmbarcare etc. Peisajul, timpul natural al călătoriei dispar. Eşti transportat dintr-un loc într-altul fără să ştii cum şi pe unde, iar contrastul dintre locul de unde ai plecat şi cel unde ai ajuns se impune fără tranziţie. Călătoria cu avionul este, ca să spunem aşa, o „modalitate logică" de a călători şi astfel logica „lui Ares" şi valorile sale se insinuează de îndată ce acest „bun" – avionul modern – este întrebuinţat. Poate că trebuie să fim melancolici gândindu-ne la vechiul mod de a călători, dar un lucru mi se pare limpede: noile mijloace de deplasare separă omul de mediu, de natură, chiar de drumul parcurs; prin aceasta, ele contribuie la difuzarea tacită a anumitor valori, precum distincţia dintre

subiect şi obiect, separarea dintre conţinut şi formă, şi, în general, la transmiterea valorilor unei logici binare implicite.

Vreau să spun, prin toate aceste exemple, că „bunurile" difuzate de civilizaţia occidentală nu pot fi radical separate de valorile profunde ale aceleiaşi civilizaţii. Nu toate aceste valori sunt pozitive, dar unele cu siguranţă că sunt, şi cea mai importantă dintre aceste valori mi se pare însăşi *ideea unităţii fundamentale a omului şi a civilizaţiei*.

Or, tocmai modernizarea – devenită planetară – oferă temeiul, dar şi imaginea vizibilă, chiar dacă uneori grosieră, a acestei idei. Prin urmare, modernizarea, chiar atunci când se pretinde antioccidentală, dorindu-se salvare a unor valori tradiţionale şi specifice, reprezintă, în fapt, o *opţiune secundă*, dar tacită, neexplicită, pentru Occident şi, de fapt, pentru universalul propus de acesta. Ceea ce nu înseamnă că unele dintre aceste valori specifice trebuie sacrificate şi distruse; dimpotrivă, ele pot fi foarte bine conservate ca *opţiuni prime*, dar fără a trece sub tăcere referinţa universală. Oricum, nu e acceptabil, pe cât se poate, ba chiar devine tragic ca ele să fie contrapuse unor valori democratice, ori legate de drepturile omului, sub cuvânt că acestea din urmă ar fi, nu pur şi simplu omeneşti, ci „occidentale".

Ca să ne încredinţăm că aşa stau lucrurile, ajunge să citim, în lumina evenimentelor petrecute în Lumea a Treia în ultimele decenii, frazele radicale şi sumbre scrise cândva de Franz Fanon:

De fiecare dată când valorile occidentale sunt menţionate, ele produc în indigen un fel de încordare sau blocaj muscular… Când indigenul aude un discurs despre cultura occidentală, scoale cuţitul – sau cel puţin se asigură că îl are la îndemână… (FANON, 1997, 272).

Chiar aşa s-a întâmplat, dar când albul a plecat, a rămas ca negrul dintr-un trib rival să fie obiectul urii şi agresiunii. Dacă Mengistu, Mobutu, Bokassa, Idi Amin etc. ar fi învăţat nu doar să se servească de cuţit şi de tot

armamentul modern, ci şi de valorile europene, Africa n-ar fi căzut astăzi pradă masacrelor interetnice şi intertribale. Nu este întâmplător faptul că singurul loc în Africa unde tranziţia către o societate civilizată şi democratică pare să se petreacă paşnic şi cu succes este Africa de Sud.

Huntington se înşală, aşadar, deoarece *modernizarea nu este şi nu poate fi un simplu proces tehnic, neutru*. Ea este, chiar şi atunci când lucrul nu este dorit, şi o imersiune culturală în universal, chiar dacă într-un mod mai puţin evident, de *a doua opţiune*, iar acest fapt e bine cunoscut de supuşii unor regimuri autoritare. Un stat poate, firește, îngrădi prin cenzură libertatea de informaţie; dar el nu-i poate opri pe cetăţeni să asculte la radio nenumărate posturi străine sau să vadă la televizor variate emisiuni transmise prin sateliţi. Tehnica modernă sabotează şi subminează astfel puterea parohială a unor regimuri claustrate, decise să nu accepte „valorile occidentale”.

Se vede aşadar de ce civilizaţia occidentală rămâne mai mult decât o civilizaţie printre celelalte: ea este singura care permite modernizarea, singura pentru care acest concept are sens. Occidentul nu se reduce, de bună seamă, la modernizare. Dar a refuza valori precum drepturile omului sub pretext că sunt „opţiuni occidentale”, şi nu adevăruri general umane, însă a accepta în schimb cu înfrigurare computere, electronică şi transporturi moderne, pentru a nu mai vorbi de arme, mi se pare echivalent cu a prelua Noul Testament pretinzând, precum gnosticii ori episcopii Germaniei naziste, că nu are nicio legătură cu cel Vechi!

VI. Perspective

1. Scopul limitat al acestui eseu

Sunt aproape două mii cinci sute de ani de când Socrate, Platon şi apoi Aristotel s-au opus, cu destul succes, marii sofistici a secolului V î.e.n., lui Protagoras, Gorgias, lui Prodicos şi celorlalţi. În faţa relativizării vieţii şi a gândirii practicate de aceştia, filosofia, la ceasul fast al tinereţii sale, a crezut că poate aşeza stabilitatea

conceptului, a formelor, cerul neschimbător al Ideilor, eşafodajul subtil articulat al Ideilor şi al cauzelor finale. Procedând astfel, filosofia a decis să mizeze totul pe gând, abandonând practicile pozitive. Faptul că unii oameni puteau să fie de ispravă, fără a şti ce este Virtutea sau Binele, ori că unele cetăţi aveau legi bune, deşi oamenii lor politici n-ar fi putut explica ce este Statul sau Legea, împrejurarea că poeţii compuneau versuri minunate, fără a fi capabili să dea o definiţie pentru Frumos reprezentau un mare scandal ce se cuvenea urgent şi decisiv remediat.

Unii, mai radicali, în descendenţa lui Platon, au crezut că realitatea este de vină şi, după ce au *desconsiderat-o*, au plonjat în construcţia utopică. Alţii, mai realişti, urmându-l pe Aristotel, s-au mulţumit doar să *reconsidere* realitatea, edificând un universal inteligibil ceva mai suplu.

Astăzi, când lumea, dar şi filosofia sunt mult mai vârstnice, gândul, de unul singur, pare că nu mai poate câştiga. O nouă sofistică, un nou tip, mult mai subtil şi mai profund de a contesta universalul şi puterea gândului, şi-au făcut apariţia şi s-au răspândit. Iar faptul că acestea „au prins” şi au erodat fundaţiile marilor metafizici, fie ele teologice sau seculare, arată că este ceva *adevărat şi autentic în acest demers*. Şi totuşi, în mijlocul postmodernităţii noastre planetarizate, când „marile poveşti de legitimare” nu numai că nu mai sunt creditate, dar – pare-se – încep să fie tot mai rar repovestite, simpla persistenţă a unor practici, de multe ori în pofida teoriilor, trebuie să dea de reflectat, dar şi de sperat. După părerea noastră, respingerea „noii sofistici” poate să pornească exact din punctul odinioară abandonat de filosofie: *oamenii sunt în stare uneori să se conducă decent, pot uneori crea lucruri frumoase, ştiu de destule ori să distingă între adevăr şi fals, cu toate că rămân în imposibilitatea de a defini Binele, Frumosul şi Adevărul, ba adesea au chiar îndoieli asupra existenţei ca atare a acestor entităţi*. Prin urmare, nu Binele mai trebuie explicat, ci doar practica somnambulică a binelui. E un program minimal dar, după

părerea mea, nu lipsit de valoare şi rezonabil.

Am încercat în cele de mai sus să arătăm ce ni se pare a sta în spatele acestor practici: nu remanenţe, nu moravuri perpetuate inerţial, ci o *organizare spontană bazată pe stabilitatea relativă a celei de-a doua opţiuni*. Pentru că lucrurile, valorile, sistemele culturale pot fi alese atât în primă opţiune, cât şi în a doua opţiune, ele capătă ponderi diferite; relaţia lor se orientează „de la sine”, fără intruziunea unui arbitru pasibil de părtinire; apar precedenţe, chiar dacă nu ierarhii în sensul „tare” al cuvântului, iar câmpul culturii şi al valorilor se „orientează”.

Sistemele culturale şi de valori nu sunt, aşadar, echivalente, chiar dacă, privite în sine, multe din ele au dreptul la admiraţia şi la simpatia noastră necondiţionate. Cea de-a doua opţiune preferă sisteme ce nu sunt numai filosofii, politici, guvernări, cărţi etc., ci şi *forme de existenţă*, fundamente pentru multe alte filosofii, politici, guvernări, cărţi. Aceste sisteme sunt, de aceea, nu numai „citite”, dar şi „citate” extrem de des, sunt privite în mod referenţial, asemenea „clasicilor” unei literaturi. Valoarea lor nu stă numai în ceea ce ele înseamnă direct, literal, ci şi în aptitudinea lor de a suporta lecturi diferenţiate, interpretative, non-literale, simbolice. Am constatat, de asemenea, că sistemele ce admit mai uşor lectura referenţială (care sunt insistent şi repetat citite pentru a fi *citate*) – Vechiul Testament în raport cu cel Nou, Noul Testament în raport cu gnozele, liberalismul în raport cu alte formule politice, spiritul occidental modern în raport cu spiritul „arhaic”, *metoda* în raport cu ştiinţele particulare, logica „clasică” în raport cu logici „ale viului”, în general, clasicii faţă de autorii non-clasici – trebuie să rezolve o *criză a citării*; când citarea referinţei este convenţională, ea riscă să fie, la un moment dat, „luată în serios”, să redevină fondatoare, ceea ce nu va întârzia să destabilizeze sistemul, oricum, să-i arunce serioase provocări. Dar alteori citarea fondatoare tinde să fie „uitată”, să devină ascunsă; riscul, de astă dată, este dat

de proliferarea non-literalităţii, de înmulţirea necontrolată a metatextelor.

Toate acestea tind să genereze un fel de *continuum* al istoriei lumii; nu fac aici declaraţii „istoriciste”, ce presupun o ipoteză metafizică asupra destinului umanităţii. Simpla interconectare a culturilor tinde să globalizeze, prin jocul nedeclarat al „turnirului khazar”, anumite referinţe care sunt, implicit şi indirect, invocate chiar şi de către detractorii sistemelor din care acestea au fost preluate. Dacă primele opţiuni ale oamenilor îi diferenţiază de obicei şi îi separă după *triburi*, opţiunile secunde tind să-i apropie, să constituie „satul planetar”. Ele generează un universalism „blând”, non-dogmatic, dar insinuant.

Cred că scopul, desigur limitat, al acestui demers a fost realizat: am demonstrat inanitatea sofistică a legitimărilor parohialismului contemporan, *fără a introduce*, *„din afară” sau „de sus”*, *criterii de autoritate ori „metafizice” spre a compara şi a ierarhiza sistemele culturale*.

2. Lumea este non-transparentă

Desigur, a fi arătat că aşa stau lucrurile este suficient pentru argumentarea cazului propus. Nu am arătat totuşi *de ce* stau ele aşa. Într-adevăr, mai întâi, care este cauza profundă şi generală a posibilităţii comparaţiei intrinseci? Apoi, în particular, de ce anumite sisteme devin referenţiale, de ce ele atrag cea de-a doua opţiune mai mult decât altele? Există ceva *substanţial în* ele care le face să se comporte astfel, sau totul nu este decât rodul întâmplării, al unor circumstanţe istorice, devenite cu timpul ireversibile? în prima eventualitate, ar trebui să existe o trăsătură structurală comună între, să zicem, Vechiul Testament, democraţie, logică, civilizaţia europeană, liberalism etc., pe de o parte, şi Noul Testament, „democraţie”, „socialism real”, „omul arhaic”, logici neconvenţionale, feminism radical etc., pe de alta. Mai mult, în prima categorie ar trebui să intre clasicii unei literaturi sau culturi, în timp ce în cea de-a doua ar sta „modernii” şi, în general, autorii mai speciali, mai

„radicali”. În fine, ar putea fi cunoscută şi desemnată această „substanţă”?

Terenul pe care ne aflăm este extrem de şubred şi mi se pare că o soluţie mai degrabă *sceptică* se impune. Totuşi, există câteva lucruri ce pot fi, aici, adăugate, pentru o mai bună conturare a ideilor puse în joc.

Una dintre ideile dominante ale acestui eseu a fost cea de *referinţă*. Să ne întrebăm atunci: care este scopul şi originea sa?

Pornesc, în acord cu Raymond Boudon, de la presupoziţia că aproape orice acţiune umană – fie ea pur teoretică sau practică – oferă o *raţiune de a exista* (BOUDON, 1995). Vreau să spun cu asta că acţiunile umane, oricât de stranii sau de absurde ar putea părea unele dintre ele, doresc să se justifice prin argumente, prin raţiuni, fie ele mai bune ori mai slabe.

Desigur, uneori aceste raţiuni se prezintă ca suficiente prin ele înseşi; e vorba despre argumentele logice şi matematice, sau, cu un vechi cuvânt, despre determinarea convingerii prin „dialectică”. Dar acest caz este, la drept vorbind, excepţional; de cele mai multe ori, nu „dialectica” este sursa raţiunilor oferite, ci „retorica”. Fireşte, aceasta nu elimină logica, dar îi adaugă un element esenţial: *justificarea ca legitimare*, *sau invocarea referinţelor*. Altfel spus, raţiunile oferite nu mai sunt interioare, chiar endogene discursului argumentativ, aşa cum este cazul logicii, ci sunt exterioare, chemate, împrumutate din afară.

În general, omul încearcă să-şi legitimeze acţiunile fie invocând anumite modele speciale, sau de familie, fie recurgând la principii, la tradiţii sau la recomandări acceptate de grupul căruia îi aparţine. Numesc *referinţă* această sursă non-logică de legitimare.

De la Homer, care legitima poemele sale prin invocarea Muzelor atotştiutoare, şi până la savantul contemporan care, pentru a face să răzbată mai bine ideile sale, lasă notele să-i invadeze subsolul textului, de la arhitectul care, pentru a oferi „nobleţe” clădirilor pe care

le proiectează, utilizează un decor stilistic „clasic” şi până la regizorul care, pentru a-şi pune în valoare ideile, interpretează un „text de referinţă”, de la antreprenorul care cere scrisori de recomandare celor pe care vrea să-i angajeze şi până la gestul banal de a se legitima prin prezentarea unui act de identitate garantat de o autoritate publică – există cu adevărat puţine acţiuni umane care pot să se lipsească de referinţă ca sursă exterioară de legitimare. Să facem, aşadar, o constatare empirică: *există referinţă* (1). Dar de ce?

Cred că această nevoie universală de legitimare se explică prin *relativa lipsă de transparenţă*, sau prin relativa obscuritate care înconjoară viaţa noastră, dar şi prin caracterul *eterogen* al acestei obscurităţi. Lumea *este, în general, non-manifestă, dar nu este pretutindeni, în tot cuprinsul ei, la fel de non-manifestă*. Sensul şi consecinţele acţiunilor noastre rămân, de obicei, lipsite de transparenţă, non-manifeste, neevidente. De cele mai multe ori, viaţa rămâne nesigură, iar semnificaţia sa ne scapă. Abandonaţi propriilor noastre puteri, tindem să avem mari greutăţi în a şti cine sunt ceilalţi oameni, ce vor, ce valoare au faptele şi spusele lor etc. A o afla de unii singuri, chiar dacă ar fi posibil, ne-ar costa un enorm efort şi un timp îndelungat.

Desigur, am putea, precum Robinson Crusoe, reîncepe totul de la zero. Dar, în afară de situaţii excepţionale, recursul la o autoritate, la o experienţă, sau la o prezenţă străină este preferabil; altfel spus, utilizăm, printr-o *opţiune secundă*, dacă nu primă, referinţa, indiferent în care dintre formele ei.

Propoziţia de mai sus (2): *lumea este, în general, non-manifestă, dar nu este pretutindeni, în tot cuprinsul ei, la fel de non-manifestă* – este aşadar o generalizare incontestabilă a experienţei umane. Ea este, de altminteri, de o perfectă banalitate.

3. Trei principii ale referinţei

Acum, din (1) şi (2) putem deduce ceea ce numesc „cele trei principii ale referinţei”:

a) *Referinţa bună este relativ rară, deci relativ scumpă* (3). Într-adevăr, dacă, în general, lumea este non-manifestă, dar obscuritatea ei nu se repartizează uniform (2), rezultă că, de vreme ce, totuşi, se întrebuinţează referinţa (1), trebuie evitată utilizarea non-manifestului pentru explicarea sau lămurirea non-manifestului, adică trebuie evitat demersul *obscurum per obscurius*. Altminteri, utilizarea referinţei nu ar avea sens şi ea nu ar exista, negând pe (1). Atunci, referinţa rămasă utilizabilă – cea *bună* – este dată de acele lucruri, fapte, texte, persoane etc., care, *în mod excepţional*, sunt relativ mai clare, mai puţin obscure. Formând deci excepţia şi nu regula, referinţele bune sunt relativ *rare* şi, prin urmare, relativ *preţioase*, *scumpe*.

b) *Referinţa bună este, în general, mai puţin scumpă decât ar costa evitarea sau abandonul ei* (4). De ce se întâmplă aşa se vede uşor. Dacă, în general, nu ar fi avantajos să utilizezi o referinţă, atunci ea ar tinde să dispară şi (1) nu ar mai fi valabilă. Fireşte, (4) nu se întâmplă întotdeauna. Există situaţii în care preţul referinţei este mai mare decât preţul unui efort independent, dar totuşi, *ca regulă generală*, referinţa bună rămâne rentabilă.

c) *Referinţa bună nu este algoritmabilă* (5). Referinţa bună nu este confecţionabilă şi reproductibilă *ad libitum*. Nu poate exista o „formulă” care să ofere automat o bună referinţă în vreun domeniu sau într-altul. Într-adevăr, dacă ar exista un asemenea algoritm, el ar fi folosit fără încetare, şi, ca urmare, referinţa ar deveni tot mai puţin rară, ceea ce ar contrazice pe (3). După un timp, lumea ar deveni transparentă. Paradisul terestru ar deveni la îndemâna noastră. Or, aceasta ar însemna că (1) ca şi (2) sunt negate. Pentru ca referinţa să rămână suficient de scumpă, e necesar ca ea să nu fie algoritmabilă, mai mult, ca în nicio parte a lumii ea să nu fie algoritmabilă, căci exemplul ar fi emulat cu repeziciune pretutindeni.

Acum, să observăm că o lume în care propoziţia (5) şi, implicit, şi propoziţia (3) ar fi violate ar fi o lume

imposibilă. Posibilitatea algoritmării bunei referinţe ar presupune sfârşitul istoriei, al întregului efort uman – pe scurt, nu ar mai fi vorba despre o lume, ci despre *sfârşitul lumii*, fie el şi înfăţişându-se drept o eternă beatitudine.

Dimpotrivă, se poate imagina o lume cu referinţă foarte rară şi scumpă, *nerentabilă*, deci care ar viola propoziţia (4). Ne putem imagina o localitate cu oameni ostili şi neprimitori în aşa măsură, încât e mai prudent să orbecăieşti singur căutându-ţi drumul pierdut, decât să ceri o călăuză. Stalin, către sfârşitul vieţii, devenise atât de suspicios, încât nu mai avea încredere nici măcar în cei mai fideli apropiaţi. Iar URSS din vremea sa, cu delaţiunea sa generalizată, unde, în principiu, a te încrede în cineva devenise extrem de costisitor şi de riscant, a fost nu doar o lume imaginară, ci chiar o lume reală.

Ce vreau să spun cu asta? Că o lume cu referinţă prea ieftină tinde să nu mai fie o lume, pe câtă vreme o lume cu referinţă prea scumpă tinde să fie o lume încă posibilă, dar mai rea decât este, în general, lumea noastră (mai puţin excepţiile locale). Aşadar, dintre lumile posibile lumea noastră, unde referinţa bună rămâne totuşi, în general, rentabilă, pare să fie remarcabil de bună.

Aproape regăsim aici faimoasa, dar atât de des contestata afirmaţie a lui Leibniz: *lumea noastră este cea mai bună dintre lumile posibile*. Mai corect de fapt, putem susţine că *ea este printre cele mai bune cu putinţă*. Este adevărat că, spre deosebire de Leibniz, nu putem stabili dacă ea este chiar cea mai bună, sau numai *una printre cele mai bune dintre lumile posibile* (fiindcă ar putea fi închipuită o lume cu o referinţă ceva mai ieftină decât este cazul în lumea noastră, dar totuşi destul de rară şi de scumpă, pentru a exclude Paradisul terestru).

Dar, iarăşi spre deosebire de filosoful german, care îşi întemeia propoziţia maximalistă pe o presupoziţie metafizică – existenţa lui Dumnezeu – noi credem că o putem întemeia pe a noastră, *considerabil mai modestă*, doar pe generalizarea neproblematică a unor propoziţii empirice. Constatarea nu-i va mulţumi desigur pe mulţi

dintre cei care suferă, dar va spune ceva celor care, în pofida suferinţelor (sau poate chiar din cauza lor), nu încetează să spere că se poate schimba ceva şi nu doar înspre mai rău. Ea îi asigură că, în fond, pentru o bună speranţă, nu e nevoie să se susţină prin *credinţă*; e destul dacă sunt în stare să călătorească pe terenul *încrederii*.

4. Privindu-ne în ochi

Aşadar, nu avem niciun mijloc universal, nicio regulă de aur pentru a determina de ce unele sisteme sunt referenţiale şi de ce altele tind să suporte mai degrabă lecturi radicale. Căci, dacă am putea găsi o atare regulă, buna referinţă ar fi algoritmabilă. Ceea ce am demonstrat că este cu neputinţă. Aceasta nu înseamnă, pe de altă parte, că nu putem alcătui o cazuistică, oferind, uneori, fie şi parţiale explicaţii punctuale.

Principalul nu este, însă, să ştim, a *priori*, care este rezultatul comparaţiei valorilor şi a sistemelor de valori.

Principalul este să ştim că asemenea comparaţii sunt, în anumite condiţii, posibile, că rezultatul poate fi destul de clar, chiar dacă ele se lipsesc de un arbitru care ar vorbi în numele transcendenţei sau al „Marii poveşti”.

Principalul, în fond, este că, fie şi ignoranţi ai Adevărului, cum suntem, putem totuşi argumenta cu şanse mai mari sau mai mici de adevăr, că fie şi purtate între inşi adesea somnambulici, cum suntem, disputele pot avea un sens şi au putinţa să se soldeze şi cu soluţii intersubiective, nearbitrare; că lumea, fără să fie prea ordonată, e mai puţin haotică decât pare la prima vedere, ba chiar este printre cele mai bune cu putinţă, dacă nu chiar neapărat cea mai bună, iar cei ce pariază cu prea multă înverşunare împotriva unor simple, „clasice” universalităţi şi obiectivităţi, sfârşesc prin a surpa cetatea propriei lor argumentaţii.

Am sugerat cu aceasta că, fie şi când se consolează cu tăcerea persistentă a unei Dumnezeiri transcendente, lumea nu rămâne pe de-a întregul vidă, sau detracată, sau în completă confuzie: sub cerul ei nestatornic au mai rămas totuşi direcţii orientate, ierarhii plauzibile, judecăţi

temeinice, au rămas referinţe şi valori. Au rămas chiar şi *oameni normali*. (Poate şi zei!)

Cu alte cuvinte, valorile, sensurile pe care oamenii le dau lumii nu trebuie evacuate în afara lumii, sau plasate, prudent, numai pe fruntariile ei. Valorile aparţin acestei lumi, se amestecă cu faptele şi se întrec între ele, aşa cum se întrec şi faptele între ele.

Dar Wittgenstein spunea:

Subiectul [în sensul de subiect „metafizic", dătător de sens şi de valoare lumii, n. A.C.] *nu aparţine lumii, ci este o limită a lumii. Unde*, în *lume, poate fi observat un subiect metafizic*? *Spui că el se rapor*tează *la lume exact precum ochiul la câmpul vizual. Dar ochiul tău tu* nu *ţi-l vezi de fapt* (WITTGENSTEIN, Tr, § *5.632 – 33*).

Ba da, ţi-l vezi!

— Unde, cum? – în oglindă, în luciul apei, fireşte, dar, întâi şi-ntâi, în ochii celui de lângă tine…

Abrevieri bibliografice

AREND T, 1993 — Arendt, Hannah, *Originile totalitarismului*, Bucureşti. 1993.

ARISTOTEL — Aristotel, *Metafizica*.

BAUDRILLARD, 1996 — Baudrillard, Jean, *The Transparency of Evil* (1990), Verso, 1996.

BĂDESCU, 1995 — Bădescu, Ilie & Dungaciu, Dan, *Sociologia şi geopolitica frontierei*, Bucureşti, 1995.

BENDA, 1993 — Benda, Julien, *Trădarea cărturarilor* (1928), Bucureşti, 1993.

BENJAMIN, 1997 — Benjamin, Walter, *Theses on the Philosophy of History* (1955), în vol. *20-th Century Political Theory*,

edited by
S.E. Bronner, New York.
1997.

BERDIAEV, 1992 — Berdiaev, Nikolai, *Creştinism şi antisemitism*, în vol. V. Soloviov, N. Berdiaev. G. Fedotov, *Creştinism şi antisemitism*, Bucureşti. 1992.

BERGHE, 1978 — Berghe, Pierre van de *A Socio-Biological Perspective*, în voi. *Nationalism*, edited by J. Hutchinson & A.D. Smith, Oxford, 1994.

BESANÇON, 1992 — Besançon, Alain, *Confuzia limbilor* (1978), Bucureşti, 1992.

BLAGA, 1936 — Blaga, Lucian, *Spaţiul mioritic*, în *Trilogia culturii*, Bucureşti, 1936.

BOIA, 1997 — Boia, Lucian, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Bucureşti, 1997.

BOUDON, 1995 — Boudon, Raymond, *Le Juste et le Vrai. Étude sur l-objectivité des valeurs*. Paris, 1995.

BUBER, 1993 — Buber, Martin, *Nachlese*, S. 99 ff (1965), Gerlingen, 1993.

BUTLER, 1997 — Butler, Judith, *Contingent Foundations*, în vol. *20-th Century Political Theory*, edited by S.E. Bronner, New York, 1997.

CHITELET, 1994 — Châtelet, François & Pisier, Evelyne, *Concepţiile politice ale secolului XX* (1981), Bucureşti, 1994.

CLASTRES, 1995 — Clastres, Pierre, *Societatea împotriva statului* Bucureşti, 1995.

CORNEA, 1997 — Cornea, Paul, *Le défi relativiste et la compréhen l-autre*, în *Dialogue and Mişunderstanding of Cultu* Mabel

Lee & Huo Ming, Wild
Peony Book Publishers.
1997.

DAHL, 1989 — Dahl, Robert, *Democracy and Its Critics*. New Haven-London, 1989.

DALY, 1968 — Daly, Mary, *The Church and the Second Sex*, Ne 1968.

DINESH, 1991 — Dinesh d-Sousa, *Illiberal Education*. În *The Monthly*, March, 1991.

DUNLOP, 1967 — Dunlop, D.M., *The History of The Jewish Khaza* York, 1967.

DWORKIN, 1977 — Dworkin, Ronald, *Taking Rights Seriously*, Ca Mass., 1977.

EISENBERG, 1993 — Eisenberg, Josy, *O istorie a evreilor*, Bucureşti, 1

ELIADE, 1969 — Eliade, Mircea, *Le mythe de l'étemel retour* 1969.

FAIRBANKS, 1993 — Fairbanks, Charles, *The Nature of the Beast*, în *The National Interest*, nr. Spring 1993.

FANON, 1961 — Fanon, Franz, *Les damnés de la ter* Paris, 1961.

FEYERABEND, 1996 — Feyerabend, Paul, *Against Metho* London, New York, ed. III, 1996.

FINKIELKRAUT, 1992 — Finkielkraut, Alain, *înfrângerea gândi* (1987), Bucureşti, 1992.

FISH, 1980 — Fish, Stanley, *apud* Susan R. Suleima *The Reader in the Text. Essays on Audien and Interpretation*, Princeton, 1980.

FOUCAULT, 1966 — Foucault, Michel, *Les mots et les chos* Paris, 1966.

FOUCAULT, 1997 — Foucault, Michel, *Truth and* Pow (1980), în vol. *20-th Century Political Theo*

edited by S.E. Bronner, New York, 1997.

FUKUYAMA, 1994 — Fukuyama, Francis, *Sfârşitul istor* (1989), Bucureşti, 1994.

FURET, 1996 — Furet, François, *Trecutul unei iluz* Bucureşti, 1996.

GELLNER, 1994 — Gellner, Ernst, *Nationalism a* *Modernization* (1964), în vol. *Nationalis* edited by J. Hutchinson & A.D. Smith, Oxford, 199

GÖLE, 1994 — Göle, Nilüfer, *Modernité et moralité*, *Transeuropéennes*, ed. Centre Européen de Culture, Paris, nr. 4, 1994.

GUÉNON, 1993 — Guénon, René, *Criza lumii moderne*, Bucureşti, 1993.

HABERMAS, 1996 — Habermas, Jürgen, *What is Universal Pragmatic*?, în vol. *The Habermas Reader*, ed. by William Outhwaite, Polity Press, Cambridge, 1996.

HARDING, 1986 — Harding, Sandra, *The Science Ques*tion in *Feminism*, Open University Press, 1986.

HAVELOCK, 1963 — Havelock, E.A., *Preface to Plato*, Harvard Univ. Press, 1963.

HERNSTEIN, 1991 — Hemstein-Smith, Barbara, *apud* Dinesh d-Sousa. *Illiberal Education*, The Atlantic Monthly, March, 1991.

HIMMELFARB, 1995 — Himmelfarb, Gertrude, *The Demoralization of Society*. *From Victorian Virtues to Modern Values*, New York, 1995.

HOBSBAWM, 1991 — Hobsbawm, Eric, *Nations and Nationalism since 1780*. 1991.

HOBSBAWM, 1994 — Hobsbawm, Eric, *The Age of Extremes*. *The Short Twentieth Century*, London, 1994.

HOD OS, 1990 Hodos, G.H., *Schauprozesse. Stalinistische Säuberungen în Osteuropa 1948 – 1954*, Berlin, 1990.

HUNTINGTON, 1991 Huntington, Samuel, *The Third Wave*, Univ. of Oklahoma Press, 1991.

HUNTINGTON, 1993 Huntington, Samuel, *A Clash of Civilizations*, în *The Foreign Affairs*, Summer 1993; tr. rom. În rev. *22*, nr. 1 – 5, 1995.

IAKOVLEV, 1991 Iakovlev, Alexandr, *Ce vrem să facem din Uniunea Sovietică*, Bucureşti, 1991.

KARNOOUH, Dif 1994 Kamoouh, Claude, *Adio diferenţei*, Cluj, 1994.

KARNOOUH, Rom 1994 Kamoouh, Claude, *Românii, tipologie şi mentalităţi*, Bucureşti, 1994.

KATZURA, 1995 Katzura, Eishi, *Citoyens nippons sous la surveillance*, în *Le Monde diplomatique*, février 1995.

KOEHLER, 1964 Koehler, Wolfgang, *Psychologie de la forme*, Paris, 1964.

KOESTLER, 1976 Koestler, Arthur, *La treizième tribu*, Paris, 1976.

KOESTLER, 1987 Koestler, Arthur, Les *somnambules*, Paris, 1987, în tr. rom.: *Lunaticii*, Bucureşti, 1995.

KRABBE, 1919 Krabbe, H., *Die Moderne Staatsidee*, Haag, 1919.

KUHN, 1976 Kuhn, Thomas S., *Structura revoluţiilor ştiinţifice* (1962), Bucureşti, 1976.

KYM LICKA, 1990 Kymlicka, Will. *Contemporary Political Philosophy*,

Oxford, 1990.

LILLA, 1997 — Lilia, Mark, *The enemy of Liberalism*, în *The New York Review of Books*, May. 1997.

LIPOVETSKY, 1996 — Lipovetsky, Gilles, *Amurgul datoriei* (1993), Bucureşti, 1996.

LOCKE, VI, 54 — Locke, John, *Second Treatise on Government*, VI, 54.

LYOTARD, 1993 — Lyotard, Jean-François, *Condiţia postmodernă* (1979), Bucureşti, 1993.

MANNHEIM — Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia*, A Harvest Book.

McConnell, 1994 — McConnell, Michael, *God is Dead and We Have Killed Him*, *apud* Martha Nussbaum, *The New York Review of Books*, 17, 1996.

MIROIU, 1995 — Miroiu, Mihaela, *Gândul umbrei. Abordări feministe în filosofia contemporană*, Bucureşti, 1995.

MONOD, 1991 — Monod, Jacques, *Hazard şi necesitate* (1970), Bucureşti, 1991.

NOICA, 1973 — Noica, Constantin, *Creaţie şi frumos în rostirea românească*, Bucureşti, 1973.

NOICA — Noica, Constantin,

CA, 1986 *Scrisori despre logica lui Hermes*, Bucureşti, 1986.

NOICA, 1993 Noica, Constantin, *Modelul cultural european* (1986 – 87), Bucureşti, 1993.

NOZICK, 1974 Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974.

NUSSBAUM, 1994 Nussbaum, Martha. *Feminism and Philosophy*, în *New York Review of Books*, Oct. 1994.

OAKESHOTT, 1991 Oakesholt, Michael, *Raţionalism în Politics and Other Essays*, Indianapolis, 1991.

OIŞTEANU, 1995 Oişteanu, Andrei, *Normanzii şi disputele teologice medievale*, *Secolul XX*. 1995, (acum în voi. *Mythos* & *Logos*, Bucureşti, 1997, pp. 283 – 295).

OREA, 1995 Omea, Z. *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Bucureşti, 1995.

PAGELS, 1989 Pagels, Eleine, *Adam, Eve and the Serpent*, New York, 1989.

PASCAL, 1929 Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, 1929.

PAŞTI, 1995 Paşti, Vladimir, *România în tranziţie – căderea în viitor*, Bucureşti, 1995.

PLATON, Ap Platon, *Apologia lui Socrate*, trad. rom. În Platon, *Opere*, I, Bucureşti, 1976.

PLATON, Pol Platon, *Politicul*, în Platon, *Opere*, VI, Bucureşti, 1990.

PLATON, Rep Platon, *Republica*, trad. rom. În *Opere*, *V*. Bucureşti, 1986.

POLANY, 1989 Polany, Michael, *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy*, Chicago, 1989.

POPPER, Popper, Karl Raimund, *Societatea deschisă şi duşmanii ei*. Vol. II. *Epoca*

1993 *marilor profeţii*: *Hegel şi Marx* (1945), Bucureşti. 1993.

PRIGOGINE, 1976 — Prigogine, Ilya & Stengers, Isabelle, *La nouvelle alliance*, Paris, 1976.

RAMONET — Ramonet, Ignacio, *La pensée unique*, în *Le Monde diplomatique*, janvier, 1995.

RAWLS, 1971 — Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., 1971.

RAWLS, 1996 — Rawls, John, *Political Liberalism*, Columbia Univ. Press, 1996.

RAWLS, 1997 — Rawls, John, *Justice as Fairness*: *Political, non Metaphysical*, în vol. *20-th Century Political Theory*, edited by S.E. Bronner, New York, 1997.

RORTY, 1995 — Rorty, Richard, *L-espoirau lieu du savoir*. *Introduction au pragmatisme*, Paris, 1995.

ROSANVALLON, 1981 — Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, Paris. 1981.

ROSENAU, 1992 — Rosenau, Marie Pauline, *Post-modernism and the Social Sciences*, Princeton, 1992.

SANDEL, 1997 — Sandei, Michael J., *The Procedural Republic and the Unencumbered Self, în* vol. *20-th Century Political Theory*, edited by S.E. Bronner, New York, 1997.

SCRUTON, 1980 — Scruton, Roger, *The Meaning of Conservatism*, Penguin Books, 1980.

SEARLE, 1995 — Searle, John R., *The Construction of Social Reality*, Free Press, 1995.

SMITH, 1990 — Smith, Jonathan Z., *Drudgery Divine*. *On the Comparison of Early Christianities and Religions of the Late Antiquity*, Chicago, 1990.

STERN, 1965 — Stern, Fritz, *The*

Politics of Despair. A Study in the rise of Germanic Ideology, New York, 1965.

STRAUSS, 1989 — Strauss, Leo, *Persecuţion and the Art of Writing* (1952), Chicago, 1989.

TALMON, 1960 — Talmon, J.L., *Political Messianism. The Romantic Phase*, London, 1960.

TOURAINE, 1994 — Touraine, Alain, *Qu-est-ce que la démocratie*?, Paris, 1994.

VERDERY, 1994 — Verdery, Katherine, *Compromis şi rezistenţă* (1991), Bucureşti, 1994.

VEYNE, 1971 — Veyne, Paul, *Comment Fon écrit l-histoire*, Paris, 1971.

VEYNE, 1983 — Veyne, Paul, *Les Grecs ont-ils*

cru à leur mythes?, Paris, 1983.

WHORF, 1956 — Whorf, Benjamin Lee, *Language, Thought and Reality*, Massachusetts, 1956.

WITTGENSTEIN, Phil — Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, în *Werkausgabe* I, Frankfurt, 1995.

WITTGENSTEIN, Tr — Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, în *Werkausgabe* I, Frankfurt, 1995.

Tabla de materii

Introducere 5
I. Raţiunea în defensivă
1. Parohialismul triumfător 9
2. Vinovaţi? 18
3. Ruptura alianţei 23
II. Comparaţia intrinsecă
1. Beneficul somnambulism 31
2. Cum comparăm? 42

3. Turnirul credinţelor... 47
4. Convertirea lui Bulan. 50
III. Referinţa
1. „Bazarul de orânduiri” 61
2. Absenţa metafizicii 68
3. Dubla lectură 71
4. Modalităţile citării 75
5. Reforma citării sau luarea în serios a sistemului ...
77
6. Între egalitate şi libertate 88
IV. Naţionalismul
1. Naţionalismul – un import 97
2. Modernitate şi liberalism 102
3. Principiul continuităţii metatextului 106
4. Lectura naţionalistă 110
5. Excurs cultural-filozofic românesc:
Blaga şi Noica 113
6. Şovinism postmodern: Ilie Bădescu 115
V. Parohialismul ştiinţific şi filosofic
1. Falsul primitiv 121
2. Feminismul şi *modus ponens* 132
3. Noul pragmatism 141
4. „Logica” lui Hermes 152
5. Parcelizarea ştiinţei: Kuhn şi Feyerabend 161
6. Occident *versus* restul lumii? 167
VI. Perspective
1. Scopul limitat al acestui eseu 177
2. Lumea este non-transparentă 180
3. Trei principii ale referinţei 182
4. Privindu-ne în ochi 185
Abrevieri bibliografice 187

Apariţii recente în colecţia TOTEM:
Andrei Oişteanu MYTHOS ŞI LOGOS.
Eseuri de mitologie şi simbolistică magico-religioasă
Sorin Antohi
EXERCIŢIUL DISTANŢEI.
Discursuri, societăţi, metode

Roger Caillois OMUL ŞI SACRUL (traducere din limba franceză de Dan Petrescu)

Marshall McLuhan

MASS-MEDIA SAU MEDIUL INVIZIBIL. Culegere de texte esenţiale şi cuvânt înainte de Eric McLuhan şi Frank Zingrone (traducere din limba engleză de Mihai Moroiu)

Roger Caillois FLUVIUL ALFEU

(traducere din limba franceză de Adrian Istrate)

Editor: VALENTIN NICOLAU Redactor: DAN PETRESCU Tehnoredactare computerizată: LUMINIŢA CATANĂ Apărut 1997, Bucureşti

Timbrul literar se varsă în contul Uniunii Scriitorilor din România, nr. 45101032, BCR sector 1, Bucureşti